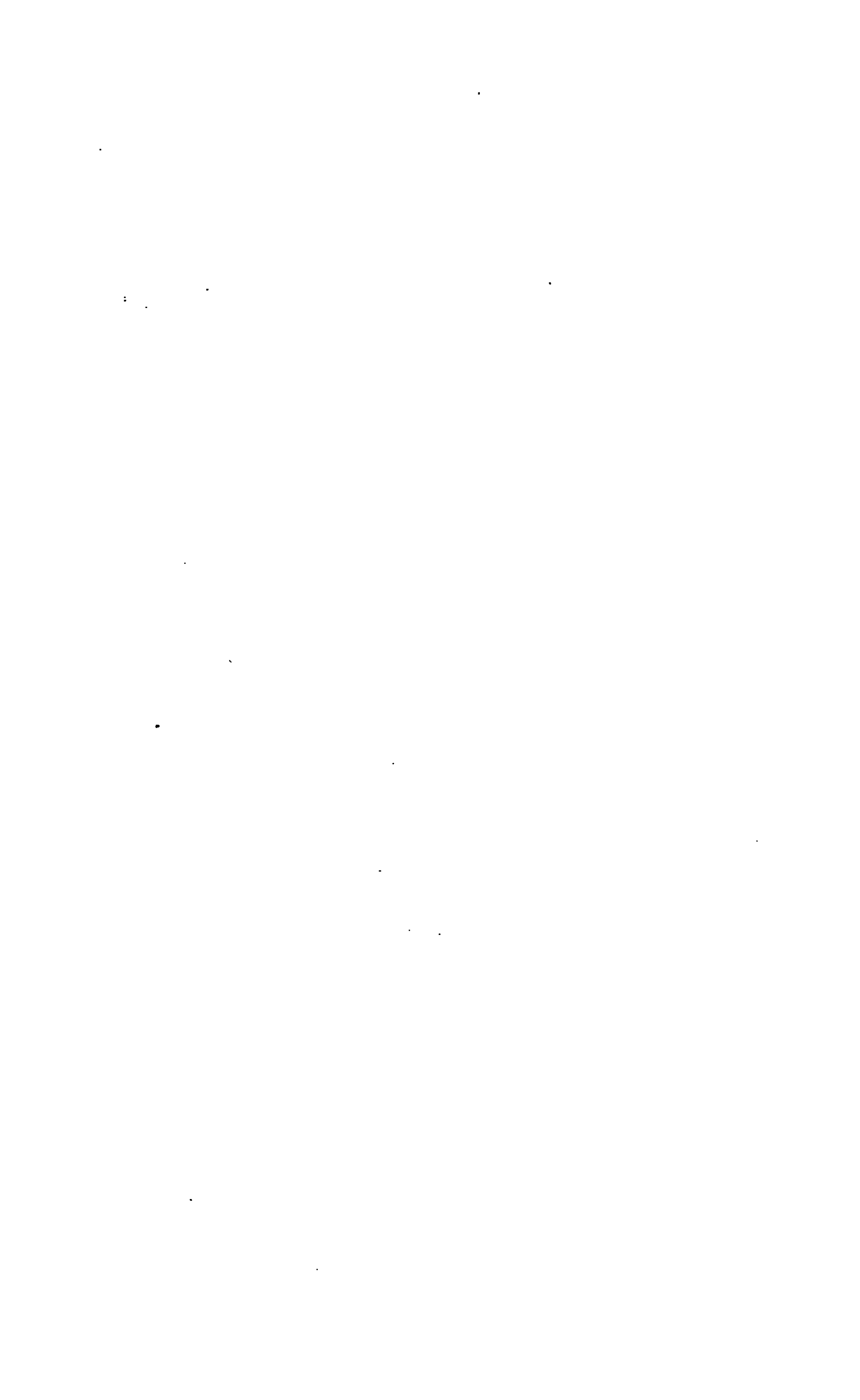








Die lutherische Kirche

und

die Union.

Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage

von

Friedrich Julius Stahl.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)
1859.



Vorrede.

Nur nothgedrungen entschloß ich mich zu diesem Buche. Ich liebe nicht den Bürgerkrieg. Ich habe immer mit den Reformirten und Unirten lieber den Consensus getrieben, als den Dissensus. Aber es gilt jetzt Seyn oder Nichtseyn unserer Confession und Kirche. Als auf der Berliner evangelischen Conferenz 1856 der milde ehrwürdige Generalsuperintendent Möller aus gepreßtem Herzen sprach: „durch diesen Beschluß ist das Recht der lutherischen Kirche zu Grabe getragen", da wurde auch mein Entschluß fest, für dieses Recht einzutreten, so gut ich es vermag.

Meine Legitimation zur Führung der lutherischen Sache werden Viele in Zweifel ziehen. Niemand mehr als ich selbst. Hätte ich vorher gesehen, daß ich so tief in die Theologie hinein müßte, ich hätte mich des Werks nicht unterfangen. Da ich aber einmal daran war, konnte ich, so oft ich es versuchte, nicht wieder zurück. Wohl bin ich sehr im Nachtheil gegen die Theologen von Fach auf der Gegenseite, Julius Müller, Schenkel. Doch bin ich auch nicht ohne Legitimation. Ich bin Lehrer des Kirchen-

rechts und bin Pfleger christlicher Philosophie. Es ist mein eigentlichstes Fach, große geistige Conceptionen (in Philosophie, Recht, Politik) in ihrem Centrum und ihren Wirkungen klar zu machen, und der Zwiespalt der beiden Confessionen beruht, wie ich zu zeigen hoffe, im Innersten weniger auf Schrift und Theologie, als auf solcher geistigen Conception. Im letzten aber habe ich meine Legitimation darin, daß geschrieben steht: „wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien“.

Das Geständniß muß ich vorausschicken, daß ich auf der Generalsynode 1846 noch nicht den Standpunkt eingenommen habe wie jetzt. Ich darf leider die Ehre nicht annehmen, die mir Schenkel erweist, daß mein damaliger schüchterner Widerstand gegen die Union der Anfang der nachfolgenden confessionellen Bewegung gewesen. Dort nahm ich die Union für die Landeskirche als vollendete Thatsache, und begnügte mich deshalb, den lutherischen Charakter der Gemeinde zu behaupten. Einestheils hatte ich, der ich bis dahin meine ganze Thätigkeit auf den Kampf gegen Rationalismus, Pantheismus, Liberalismus und Demokratismus gewendet, nicht die klare Einsicht und nicht das lebhafte Interesse für die Frage der Union und Confession. Anderntheils war ich auf der Synode selbst ganz hingenommen von der Gefahr, daß der Landeskirche die ganze Substanz des christlichen Glaubens abhanden komme durch die moderne Theologie. Alles andere trat mir zurück hinter der Frage, ob dem Apostolicum, der Augustana,

dem Heidelberger Katechismus noch ihre Geltung verbleiben, oder an ihrer Stelle ein Wortklang beliebig deutiger Bibelausdrücke die verpflichtende Norm des Lehramtes werden sollte. Die Energie meines Widerstandes ging deshalb damals gar nicht gegen die Union, sondern gegen die Rationalisirung des Bekenntnisses der Landeskirche. Ein Wechsel der Ueberzeugung jedoch fällt mir nicht zur Last. Denn auch damals habe ich nicht einen Eifer, nicht ein positives Interesse für die Union bekundet, sondern sie, gleichwie noch jetzt, angenommen als etwas, das unter providentieller Zulassung thatsächlich besteht, und bei dem man untersucht, wie weit man sich ihm fügen könne. Schon bald nach der Synode kam ich auch über diesen Punkt zu klarerer Einsicht. Bei meinem Eintritt in den evangelischen Oberkirchenrath 1852 erklärte ich mich bekanntlich bloß für die lutherische Confession ohne Beisatz von Union, und das Lustrum meiner amtlichen Wirksamkeit hat mich nicht unionsgeneigter gemacht.

Der Zweck dieses Buches ist denn, wie sich von selbst versteht, die Vertheidigung der lutherischen Kirche gegen die Union: der Nachweis der göttlichen Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses, der Nachweis des religiösen Werthes seiner unterscheidenden Lehren, der keine Gleichgeltung entgegengesetzter Lehren zuläßt, der Nachweis des unzerstörbaren Rechts der Lutheraner auf ihre Kirche, danach die Abwehr der Union, wo sie nicht besteht, die Rückführung der Union, wo sie besteht, auf das Maaß, das mit der lutherischen Bekenntnißpflicht und mit der Existenz einer

lutherischen Kirche vereinbar ist. Möchte es dazu beitragen, dem evangelischen Deutschland in seinem gläubigen Theil es klar zu machen, welch einen Schatz christlicher Heilserkenntniß, welch eine vaterländische Ehre und Zierde, welch eine Quelle des Segens es an seiner deutschen Reformation und ihrer Lehre und ihrer Kirche besitzt, und wie es göttliche Führung und Berufung ablehnt, so es nicht dieser seiner Reformation treu bleibt und sie in ihrem Geiste und nur in ihrem Geiste ausbaut.

Aber indem ich die lutherische Kirche gegen die Union vertheidige, erkenne ich so lebhaft als irgend einer, daß die weckende Predigt, das wunderthätige Gebet, die treue Seelsorge, die Liebe, die das Verlorne sucht, die Heiligung, die durch ihr Beispiel hinreißt, noch von höherem Werth und jetzt für Gewinnung der entfremdeten Massen noch mehr Noth sind, als das lutherische Kirchthum. Allein das alles ist nicht im geringsten gehindert durch das lutherische Kirchthum und wird nicht im Geringsten gefördert durch dessen Zerstörung. Allerdings kann das lutherische Kirchthum das auch nicht machen — es kommt nur von der freien Gewährung Gottes und von der freien persönlichen Hingebung der Menschen; aber das lutherische Kirchthum giebt ihm, wo es ist, die Gediegenheit, die Fülle, die Leitung, daß nicht die Gaben Gottes für Abwege gebraucht werden, und giebt ihm eine Bürgschaft der Nachhaltigkeit, daß nicht die augenblickliche Erregung auch augenblicklich vergehe. Darum gilt es hier: das eine thun und das andere nicht lassen.

Ich zeuge deshalb auch gegen die Uebertreibung des lutherischen Kirchthums, welche es selbst zum Zweck, ja zum letzten Zweck macht, statt zu Mittel und Grundlage des lebendigen Glaubens und seiner Bethätigung. Aber ich zeuge deshalb gerade um so mehr gegen die Union, als welche die besten Kräfte der Kirche in Deutschland in der nothgedrungenen Vertheidigung gegen sie aufzehrt.

Desgleichen indem ich die lutherische Kirche gegen die Union vertheidige, thue ich das doch nicht anders als daß zugleich die Bande innerer Gemeinschaft zunächst und am meisten zur calvinisch-reformirten Kirche, sodann zur gesammten Christenheit bewahrt bleiben. So durchdrungen ich bin von den Vorzügen der lutherischen Kirche an Wahrheit und Tiefe der Erkenntniß und der Seelenstellung, und von der Pflicht, dieses ihr Besitzthum für die ganze Christenheit und alle Geschlechter zu bewahren, so fremd ist mir doch jede confessionelle Verengung und Abschließung, jedes selbstgenugsame Zurückziehen auf ein kleines Häuflein, das da nicht fragt nach denen Außen, und Gottes Walten nicht erkennt an denen Außen. Ich stehe mit meiner confessionellen Ueberzeugung und meinem Verlangen confessioneller Kirche doch immer in der Einheit der ganzen ökumenischen Kirche Christi als Eines Gnadenreiches, das da zu allen Zeiten und ganz besonders in unserer Zeit den Einen großen ewig entscheidenden Kampf zu führen hat gegen die Mächte der Finsterniß. Ich verkenne am wenigsten die nahe Verwandtschaft und Gemeinschaft, welche die reformirte

rechts und bin Pfleger christlicher Philosophie. Es ist mein eigentlichstes Fach, große geistige Conceptionen (in Philosophie, Recht, Politik) in ihrem Centrum und ihren Wirkungen klar zu machen, und der Zwiespalt der beiden Confessionen beruht, wie ich zu zeigen hoffe, im Innersten weniger auf Schrift und Theologie, als auf solcher geistigen Conception. Im letzten aber habe ich meine Legitimation darin, daß geschrieben steht: „wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien".

Das Geständniß muß ich vorausschicken, daß ich auf der Generalsynode 1846 noch nicht den Standpunkt eingenommen habe wie jetzt. Ich darf leider die Ehre nicht annehmen, die mir Schenkel erweist, daß mein damaliger schüchterner Widerstand gegen die Union der Anfang der nachfolgenden confessionellen Bewegung gewesen. Dort nahm ich die Union für die Landeskirche als vollendete Thatsache, und begnügte mich deshalb, den lutherischen Charakter der Gemeinde zu behaupten. Einestheils hatte ich, der ich bis dahin meine ganze Thätigkeit auf den Kampf gegen Rationalismus, Pantheismus, Liberalismus und Demokratismus gewendet, nicht die klare Einsicht und nicht das lebhafte Interesse für die Frage der Union und Confession. Anderntheils war ich auf der Synode selbst ganz hingenommen von der Gefahr, daß der Landeskirche die ganze Substanz des christlichen Glaubens abhanden komme durch die moderne Theologie. Alles andere trat mir zurück hinter der Frage, ob dem Apostolicum, der Augustana,

dem Heidelberger Katechismus noch ihre Geltung verbleiben, oder an ihrer Stelle ein Wortklang beliebig deutiger Bibelausdrücke die verpflichtende Norm des Lehramtes werden sollte. Die Energie meines Widerstandes ging deshalb damals gar nicht gegen die Union, sondern gegen die Rationalisirung des Bekenntnisses der Landeskirche. Ein Wechsel der Ueberzeugung jedoch fällt mir nicht zur Last. Denn auch damals habe ich nicht einen Eifer, nicht ein positives Interesse für die Union bekundet, sondern sie, gleichwie noch jetzt, angenommen als etwas, das unter providentieller Zulassung thatsächlich besteht, und bei dem man untersucht, wie weit man sich ihm fügen könne. Schon bald nach der Synode kam ich auch über diesen Punkt zu klarerer Einsicht. Bei meinem Eintritt in den evangelischen Oberkirchenrath 1852 erklärte ich mich bekanntlich bloß für die lutherische Confession ohne Beisatz von Union, und das Lustrum meiner amtlichen Wirksamkeit hat mich nicht unionsgeneigter gemacht.

Der Zweck dieses Buches ist denn, wie sich von selbst versteht, die Vertheidigung der lutherischen Kirche gegen die Union: der Nachweis der göttlichen Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses, der Nachweis des religiösen Werthes seiner unterscheidenden Lehren, der keine Gleichgeltung entgegengesetzter Lehren zuläßt, der Nachweis des unzerstörbaren Rechts der Lutheraner auf ihre Kirche, danach die Abwehr der Union, wo sie nicht besteht, die Rückführung der Union, wo sie besteht, auf das Maaß, das mit der lutherischen Bekenntnißpflicht und mit der Existenz einer

lutherischen Kirche vereinbar ist. Möchte es dazu beitragen, dem evangelischen Deutschland in seinem gläubigen Theil es klar zu machen, welch einen Schatz christlicher Heilserkenntniß, welch eine vaterländische Ehre und Zierde, welch eine Quelle des Segens es an seiner deutschen Reformation und ihrer Lehre und ihrer Kirche besitzt, und wie es göttliche Führung und Berufung ablehnt, so es nicht dieser seiner Reformation treu bleibt und sie in ihrem Geiste und nur in ihrem Geiste ausbaut.

Aber indem ich die lutherische Kirche gegen die Union vertheidige, erkenne ich so lebhaft als irgend einer, daß die weckende Predigt, das wunderthätige Gebet, die treue Seelsorge, die Liebe, die das Verlorne sucht, die Heiligung, die durch ihr Beispiel hinreißt, noch von höherem Werth und jetzt für Gewinnung der entfremdeten Massen noch mehr Noth sind, als das lutherische Kirchthum. Allein das alles ist nicht im geringsten gehindert durch das lutherische Kirchthum und wird nicht im Geringsten gefördert durch dessen Zerstörung. Allerdings kann das lutherische Kirchthum das auch nicht machen — es kommt nur von der freien Gewährung Gottes und von der freien persönlichen Hingebung der Menschen; aber das lutherische Kirchthum giebt ihm, wo es ist, die Gediegenheit, die Fülle, die Leitung, daß nicht die Gaben Gottes für Abwege gebraucht werden, und giebt ihm eine Bürgschaft der Nachhaltigkeit, daß nicht die augenblickliche Erregung auch augenblicklich vergehe. Darum gilt es hier: das eine thun und das andere nicht lassen.

Ich zeuge deshalb auch gegen die Uebertreibung des lutherischen Kirchthums, welche es selbst zum Zweck, ja zum letzten Zweck macht, statt zu Mittel und Grundlage des lebendigen Glaubens und seiner Bethätigung. Aber ich zeuge deshalb gerade um so mehr gegen die Union, als welche die besten Kräfte der Kirche in Deutschland in der nothgedrungenen Vertheidigung gegen sie aufzehrt.

Desgleichen indem ich die lutherische Kirche gegen die Union vertheidige, thue ich das doch nicht anders als daß zugleich die Bande innerer Gemeinschaft zunächst und am meisten zur calvinisch-reformirten Kirche, sodann zur gesammten Christenheit bewahrt bleiben. So durchdrungen ich bin von den Vorzügen der lutherischen Kirche an Wahrheit und Tiefe der Erkenntniß und der Seelenstellung, und von der Pflicht, dieses ihr Besitzthum für die ganze Christenheit und alle Geschlechter zu bewahren, so fremd ist mir doch jede confessionelle Verengung und Abschließung, jedes selbstgenugsame Zurückziehen auf ein kleines Häuflein, das da nicht fragt nach denen Außen, und Gottes Walten nicht erkennt an denen Außen. Ich stehe mit meiner confessionellen Ueberzeugung und meinem Verlangen confessioneller Kirche doch immer in der Einheit der ganzen ökumenischen Kirche Christi als Eines Gnadenreiches, das da zu allen Zeiten und ganz besonders in unserer Zeit den Einen großen ewig entscheidenden Kampf zu führen hat gegen die Mächte der Finsterniß. Ich verkenne am wenigsten die nahe Verwandtschaft und Gemeinschaft, welche die reformirte

Kirche durch Calvin und nach Calvin zu der unsren hat. Ich bin mit tiefem Schmerz erfüllt über beides, über die immer näher drohende Auflösung der lutherischen Kirche in die Union, und über die Zerklüftung und Befeindung unter den Menschen und Gemeinschaften, welche gleichmäßig die Ehre des Herrn suchen und ihr Heil von ihm erwarten. Ich habe **keine Liebe** für die Union, aber ich habe eine Liebe für die Einheit der Kirche. Ich suche die Befolgung des hohenpriesterlichen Gebetes nicht darin, daß man Güter, die Gott uns verliehen, wegwirft oder außer Werth setzt (devalvirt), sondern daß man sie treu bewahrt und nur zugleich die Güter, die er andern verliehen, voll anerkennt und sich zu gewinnen sucht. Ich suche das Band der Einen Kirche nicht in dem dürftigen Rest von Wahrheit und Heilsgabe, der sich nach der Zersplitterung noch gleichmäßig in allen Kirchengemeinschaften, dazu nur in allen evangelischen Kirchengemeinschaften, erhalten hat; sondern in der Fülle alles dessen, was jede Gemeinschaft an Wahrheit und Heilskraft aus der Urstiftung oder für die letzte Vollendung in sich trägt.

Gegenüber den Reformirten (oder den auf dem Consensus Unirten) betrachte ich danach jedwede freie Bethätigung der Gemeinschaft, die nicht ein organisches Band der Kirchen selbst ist, als ein allgemeines Gebot der Zeit, ihrer Zustände wie ihrer Erkenntniß. Jedes organische Band unter den Kirchen — Gemeinschaft im Kirchenregiment, Liturgie, Abendmahl — dagegen betrachte ich als einen Ausnahms-

zustand, der nur unter besondern Verhältnissen und nur in der engsten Einschränkung zulässig ist.

Gegenüber dem Katholicismus, mit welchem zufolge des so viel stärkeren Gegensatzes, der uns trennt, keine äußere Bethätigung der Gemeinschaft möglich ist, fordere ich Gerechtigkeit, unbefangene Wahrheit, christliche Anerkennung. Ich hielt mich für verbunden, auch gewisse Auffassungen des gesammten Protestantismus als Einseitigkeiten zu bezeichnen, die sich nicht minder von dem evangelisch-apostolischen Vorbild entfernen als die katholische Auffassung auf der andern Seite. Damit habe ich einem Theil meiner Gegner ihre gewöhnliche Kunst und Taktik äußerst leicht gemacht, daß sie ausrufen können: das ist Katholicismus, das ist Puseyitismus, da sieht man, wohin es führt, wenn man Union und Evangelische Allianz ablehnt, Liebäugeln mit Rom, Weg nach Rom! Ich hätte das ohne Schwierigkeit vermeiden können. Ich brauchte nur drei Kapitel (Buch II. Kap. 5 u. 12 und Buch III. Kap. 10) wegzulassen, was alles für das Ganze nicht obligat ist, so war von allem dem keine Spur, und steht mein ganzes Werk rein auf Luther und Chemniz und Gerhard. Aber es ist gerade lutherisch, keine Erkenntniß zurückzuhalten je nach Berechnung der Situation und des Eindrucks auf die Meinung der Menschen, und diese lutherische Maxime, die ganze Ueberzeugung auszusprechen ohne staatsmännische oder pastorale Klugheit, gehört zu meiner kirchlichen und politischen Existenz. Ich bin mir auch sicher bewußt, in

keinem Stücke von der evangelischen Wahrheit etwas aufgegeben oder etwas an ihr getrübt zu haben. Das aber muß ich allerdings vom Leser erbitten, daß er diese angeführten Theile des Buches von seinem übrigen Inhalt unterscheide, sie gebe ich nur als mein Eignes und als bloßen Versuch für noch nicht gelöste Probleme, das Uebrige gebe ich als Lehre unsrer Kirche und in der Zuversicht ihrer Wahrheit.

Kein Band der Gemeinschaft sondern bloße Streitführung habe ich zu dem Unionismus. Das ist etwas ganz anderes als Union, gleichwie der Constitutionalismus etwas ganz anderes ist als Constitution oder Staatsgrundgesetz. Die Union ist ein persönlicher Confessionsstand und ist ein kirchenordnungsmäßiger Zustand in bestimmten Gemeinden und Landen, der Unionismus dagegen ist eine Theorie, welche die Union als allgemeinen Zustand der protestantischen Christenheit heischt, und kraft eines göttlichen Rechts der Union keine Schranke an dem menschlich geschichtlichen Recht bestehender Kirchen anerkennt, und den Widerstand gegen die Union abweist durch die hartnäckige Behauptung, daß durch sie der lutherischen Confession nicht Eintrag geschehe. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß dieser Unionismus nichts anderes ist als ein kirchliches Naturrecht nach Art Rousseau's contrat social, welches allen positiven und rechtsbegründeten Kirchenbestand aus dem Fundamente hebt, und daß er die Confession, die er zu bewahren vorgiebt, gerade so bewahrt, wie der Constitutionalismus das Königthum und wie der Pantheismus das Christenthum.

Meine Polemik unter Zeitgenossen richtet sich zu meinem Bedauern fast durchgehend gegen solche, mit welchen ich persönliche Bande der Freundschaft oder Collegialität habe. Diese mir am meisten Verbundenen sind eben gerade die hervorragendsten Vertreter der gegnerischen Auffassungen. Ich durfte daher den wissenschaftlichen Streit, durfte die Schärfe des wissenschaftlichen Streites gegen sie nicht vermeiden. Das ungeheure Gewicht der obschwebenden Frage in der Gegenwart gestattet keine Rücksicht auf persönliche Verhältnisse, und ein ehrlicher und pflichtgebotener Kampf thut ihnen nicht Eintrag.

Ich gebe dieses Buch hinaus unter Verhältnissen, wie sie nie trüber waren. Wo ist noch eine irdische Stütze, wo noch eine irdische Hoffnung für unsere Kirche? Die Macht ist gegen uns, die Massen sind gegen uns, die Zeitströmung ist gegen uns, die kräftigen Irrthümer in der Kirche selbst sind gegen uns. Fast sind die Losungen „Mucker", „Frömmler", „Pietist" verschollen, und nur „Lutheraner" ist das Zeichen, dem widersprochen wird. Aber der diese tiefere Erkenntniß in deutschen Landen angeregt hat, der hat auch Macht seine Sache hinauszuführen auf Wegen, die uns verborgen sind, und zu Zielen, die über unserer Ahnung liegen. Darum wollen wir sicher und getrost in diesem Dunkel treten, im Zagen nicht die Zuversicht, in der Trauer nicht die Freudigkeit verlieren, und je höher die Wellen gehen, desto fester und inniger mögen wir uns aneinander und an die heilige Sache schließen, die wir bekennen Möge das Salz niedergetreten

werden, wenn es nur nicht dumm wird. Die Kirche des reinen Wortes kann nicht untergehen. Selbst wenn der Herr sie eine Zeit lang unterliegen ließe, so wäre es doch nur, daß sie aufs Neue sich wieder erhebe, und die Treue und das Zeugniß der Erliegenden ist dann das Saamenkorn ihrer herrlichern Zukunft. In solcher Stimmung ist dieses Buch gearbeitet, in solcher Stimmung gebe ich es hinaus. Ich widme es den Genossen meines Bekenntnisses in allen Landen und in allen Abtheilungen. Es sey ein Zuruf:

„Zion in dem letzten Kampf und Strauß
„Halte aus!"

Berlin im Mai 1859.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 56 Z. 14 statt Seelenzahl des Kantons lies Stimmenzahl der Kirche von.
S. 272 Z. 8 von unten statt 1855 lies 1545.
S. 397 Z. 13 statt kirchenregimentlichen Vertretern lies kirchenrechtlichen Vertretern.

Einleitung.

Wenn man „lutherisches Bekenntniß" oder „lutherische Kirche" nennt, so weiß jeder, was darunter verstanden wird. Nicht so aber, wenn man „Union" nennt. Das ist ein Begriff, bei dem der eine das, der andere jenes denkt. Diese Unklarheit und Unbestimmtheit hat ihren natürlichen Grund. Wenn zwei Kirchen sich selbständig ausgebildet haben mit verschiedener Lehre und verschiedenen Einrichtungen, so ist eine Einigung derselben — ganz abgesehen von der Frage über ihre Ersprießlichkeit — nicht eine bereit liegende Sache, die man gebieten kann, sondern ein Problem, das man lösen muß, und sind deshalb Lösungen von der größten Verschiedenheit nach Art und Grad möglich.

In früheren Zeiten, namentlich in der Zeit der Reformation, suchte man die Einigung durch Auffindung der rechten Lehre. Es sollte eine Parthei die andere überzeugen oder überführen, oder sie sollten zusammen durch Verdeutlichung und nähere Bestimmung zur schriftmäßigen Wahrheit gelangen. Das war, unter vielen thatsächlichen Ausnahmen, doch der allgemein leitende Gedanke. Das Unternehmen aber, das in unserem Jahrhundert das protestantische Deutschland bewegt und mit dem Namen „Union" bezeichnet wird, ist die Einigung der lutherischen und reformirten Kirche mittelst Indifferenzirung (Gleichgültigerklärung, Unwesentlicherklärung) ihrer Unterscheidungslehren.

Die Union geht nemlich im letzten immer darauf, daß keine unterschiedene lutherische und reformirte Kirche, kein unterschiedenes lutherisches und reformirtes Bekenntniß mehr bestehe, sondern nur eine ununterschiedene evangelische Confession und Kirche. Dabei steht aber fest, daß durch die Union nicht die eine Kirche in die andere übergehen, nicht die lutherische Kirche reformirt oder die reformirte lutherisch werden soll, und steht ferner fest, daß die Union nicht eine dritte Confession und Kirche bilden soll. Eine Einigung der beiden Kirchen in solcher Art ist nicht anders möglich und denkbar, als dadurch, daß die Unterschiede der beiden Confessionen für gleichgültig erklärt werden. Man erklärt sie für „unwesentlich" oder für „nicht fundamental" (d. h. ohne Belang für das Seelenheil) oder für blos wissenschaftlicher und nicht religiöser Natur, in allen Fällen aber für kirchlich=gleichgültig, es soll kein Interesse für die Kirche seyn, ob lutherisch oder reformirt gelehrt werde *). Diese Einigung der beiden Kirchen durch Indifferenziirung ihrer Unterscheidungslehren ist der weltgeschichtliche Begriff der Union. So ist sie charakterisirt in dem Akte, welcher sie ins Leben rief. So entspricht sie dem Beweggrunde in der Zeit, auf welchem ihre Macht ruht, daß die Menschen ihre religiöse Ueberzeugung nicht ausschließend (exklusiv) für wahr ausgeben, sondern auch anderer Ueberzeugung den gleichen Anspruch auf Wahrheit zugestehen mögen. So erreicht sie es, daß aus den beiden Kirchen eine gemacht wird, und doch dabei keiner gesagt werden darf, daß sie bisher im Unrecht gewesen.

---

*) Es wird zwar behauptet (z. B. von J. Müller), dadurch, daß man die Lehren für nicht=fundamental erkläre, erkläre man sie noch nicht für indifferent. Allein fürs erste, da unter nicht=fundamental im technischen Sinne verstanden wird, daß eine Lehre nicht von Belang für das Seelenheil sei, so ist eine nicht=fundamentale Lehre unläugbar religiös=indifferent, wenn sie auch einen wissenschaftlichen Werth haben mag. Fürs andere ist ja das grade der Zweck der Unterscheidung, daß die Kirche sich gleichgültig gegen solche Lehren verhalte. Daß die kirchliche Indifferenziirung der Unterscheidungslehren das Wesen der Uniou ist, wird deshalb von den Anhängern der Union gar nicht in Abrede gestellt werden können.

Die Einigung der beiden evangelischen Kirchen, ja die Einigung aller christlichen Kirchen muß gewiß jeder Christ als Ziel erkennen und erstreben (Johannes 17); aber es fragt sich, ob durch göttliche Herausstellung der Wahrheit oder durch menschliche Gleichgültigerklärung der Unterschiede. Das letztere ist das Wesen der Union.

Die Union ist deshalb das grade Gegentheil gegen die Confession und die confessionelle Kirche, sie ist deren Verneinung, deren Aufhebung. Die Erklärung, die so häufig abgegeben wird: „Ich bin ein eifriger Anhänger der Confession, aber ich bin auch ein eben so eifriger Anhänger der Union," ist, wenn auch redlich gemeint, doch in der Sache nicht wahr, weil nicht möglich. Man kann nicht zugleich für das lutherische (bez. reformirte) Bekenntniß und für seine Aufhebung oder Verwischung eifrig seyn. Jeder wirkliche Anhänger des lutherischen Bekenntnisses, der dieses sonach für göttliche Wahrheit hält, muß der Indifferenzirung desselben mit dem reformirten entgegen seyn, und ist darum unläugbar Gegner der Union, und eben so jeder Anhänger der Union, der sonach diese Indifferenzirung erstrebt, sei es sofort und gradezu, sei es allmählig und indirekt durch indifferente Sakraments-, Ordinations-, Confirmationsformulare u. dergl., ist unläugbar Gegner des lutherischen Bekenntnisses.

Die Union in ihrem eigentlichen und vollen Begriffe erheischt, ja erheischt vor allem Einigung der Bekenntnisse. Sie ist Bekenntniß-Union. Nur das ist wirklich Kirchen-Einigung, ist wirklich unirte Kirche, daß es kein lutherisches und kein reformirtes Bekenntniß mehr giebt, sondern nur ein neutral evangelisches Bekenntniß. Aus dieser Einheit des Bekenntnisses als der Wurzel soll dann die Einheit des gesammten Kirchenbestandes sich ergeben. Dieses neutral evangelische Bekenntniß kann. denn nach Begriff und Geist der Union kein anderes sein, als der „Consensus" der beiden Confessionen, das heißt, daß dasjenige, worin sie übereinstimmen, als bindendes Dogma der Kirche festgehalten, dasjenige,

worin sie von einander abweichen (der Dissensus) aus dem Bekenntniß ausgeschieden, als kirchlich gleichgültig fallen gelassen wird. Die Gründung der Kirche ausschließlich auf den Consensus ist eben die Indifferenziirung der Unterschiede, und darum ist der Consensus das nothwendige Bekenntniß der unirten Kirche. — Der Consensus kann nun in verschiedener Weise bestimmt seyn, entweder wird nur der Grundsatz, daß der Consensus Lehrnorm ist, erklärt, und die Herausstellung dessen, was Consensus sei, der Anwendung überlassen (Baden 1821. 1855. Unterbarmen 1822), oder aber es wird eine wirkliche Darlegung desselben unternommen und zum Bekenntniß gemacht — ein formulirter Consensus (Rheinhessen 1818—1822, Entwurf der preußischen Generalsynode 1846). Ein solcher formulirter Consensus wird dann die Punkte der Unterscheidung entweder gar nicht bestimmen, oder er wird sie in solchen Ausdrücken bestimmen, daß sowohl Lutheraner, als Reformirte ihren Sinn in sie legen können. Für diese offen gelassenen Punkte (den Dissensus) steht es dann jedwedem Prediger frei, lutherisch oder reformirt (oder eine Mitte zwischen beidem) zu lehren und zwar an jedweder Gemeinde, jedoch immer nur mit dem Ausdruck der Indifferenz. Nemlich entweder, daß der Prediger den Gegensatz zum anderen Bekenntniß gar nicht herausstellen darf (Baden), oder daß er seine eigne Lehre nicht für eine göttlich geoffenbarte, sondern nur für einen menschlichen Erklärungsversuch, „Lehrtropus", ausgeben darf (evangelische Brüdergemeinde), oder daß er sie, wenn auch als eine göttlich geoffenbarte, doch als eine unwesentliche, die für das Seelenheil nicht von Belang ist, vortragen muß (Preußen nach 1817). Es ist wenigstens nicht im Geiste der Union, wenn den Predigern gar nicht gestattet wird, lutherisch oder reformirt zu lehren, sondern sie schlechterdings bei der Unbestimmtheit zwischen beidem (wie der Consensus sie ausdrückt) stehen bleiben müssen. Denn es ist der Geist der Union, daß keiner Confession und keinem Confessionsgenossen die bisherige Ueberzeugung genommen, keiner Confession

in ihrer bisherigen Ueberzeugung Unrecht gegeben werde. Hiernach aber würde beiden Confessionen ihre Ueberzeugung genommen, beiden Unrecht gegeben. Ganz und gar aber fällt es aus dem Begriff der Union heraus, wenn man über die Unterscheidungspunkte ein bestimmtes Dogma aufstellt, sei es durch Combinirung von Momenten aus den beiden Bekenntnissen oder durch Befolgung des lutherischen und reformirten Dogma je für die verschiedenen Punkte. Solches wäre Vereinigung nicht durch Indifferenzirung der Unterschiede, sondern durch Vermittelung, oder durch Vergleich, und das Ergebniß wäre nicht Union, sondern eine dritte Confession *).

Auf dem Grunde solcher Einigung des Bekenntnisses heischt sodann die Union die Einheit des ganzen Kirchenbestandes, Ein unirtes (neutral evangelisches) Kirchenregiment, Ein unirtes Abendmahl, Einen unirten Katechismus, Ein unirtes Lehramt, Einen unirten Charakter aller Gemeinden, aller Prediger, aller

*) Calvins Bekenntniß war nicht eine Indifferenziirung zwischen Luther und Zwingli, sondern eine Vermittlung, darum nicht eine Union, sondern eine neue Confession. Das Märkische Bekenntniß, das über die anderen Lehren reformirt und über die Prädestination so viel als lutherisch lehrt, wäre eine neue Confession, wenn die Prädestinationslehre der reformirten Kirche wesentlich wäre. Da das nicht der Fall, so ist sie eben ein reformirtes Bekenntniß, nicht aber ein unirtes. Dasselbe gilt von der Unions-Urkunde Rheinbayerns 1818 (gewöhnlich verwechselt mit der von 1821), welche neben dem Consensus für Abendmahl und Nothtaufe die reformirte, für Prädestination die lutherische Lehre festsetzt. Aber auch die jetzige Kirche Rheinbayerns, welche sich auf die A. C. von 1540 stellt, und lutherische, wie calvinische Lehre ausschließt, ist nicht eine unirte Kirche, sondern entweder eine dritte Kirche oder, da jene wirklich ein reformirtes Bekenntniß ist, einfach eine Species der reformirten Kirche. Das Wesen der Union ist die Indifferenz in den Unterscheidungspunkten, und jedes exklusive Dogma für dieselben ist gegen ihren Begriff. — Wo nun zum Zweck der Union allen Bekenntnissen das bindende Ansehen genommen und die h. Schrift unmittelbar, also je nach individueller Auslegung, als Lehrnorm erklärt ist (Nassau, Rheinbayern 1821), da ist wenigstens dem Grundsatze nach die Gemeinschaft nicht blos zur lutherischen oder reformirten, sondern auch zur unirten Kirche, und überhaupt das Daseyn einer Kirche aufgegeben. „Bekenntnißlose" Union ist nicht Union (Einigung), sondern Aufhebung beider Kirchen.

Kirchenglieder. Alles das ist in der unirten Kirche soweit als möglich in Indifferenz gegen die beiden Confessionen, oder, wo solches nicht möglich, doch in Mischung und Durchdringung ihrer Züge herzustellen: Sakramentsformeln, deren Ausdruck beiderlei Bekenntniß zuläßt, liturgische Einrichtungen, die zwischen dem lutherischen und reformirten Geist durchgehen, eine Mischung von lutherischer Consistorial- und reformirter Presbyterialverfassung.

Von dieser Union und unirten Kirche in ihrem eigentlichen und vollen Begriff verschieden ist nun die unvollständige Durchführung derselben, zu welcher es grade im Lande ihres Ursprungs, in Preußen, gekommen ist. Der Gedanke der Union war auch hier, und grade hier, ursprünglich gewiß kein anderer, als die Einigung der Bekenntnisse selbst und mittelst dieser die gänzliche Einigung der Kirchen. Das war der Begriff der Union in ihrer Ankündigung 1817, durch die sie ja überhaupt ihr Daseyn erhielt. Das wurde, wenn auch in schonend langsamem Verfahren, als letztes Ziel erstrebt. Allein der lutherische Widerstand führte zum Verzicht auf die Einigung der Bekenntnisse selbst und zur Einschränkung der Union auf die Gemeinschaft des Kirchenregiments und der Erbauungsmittel, namentlich des Abendmahls. Nach der gesetzlichen Gestaltung seit 1834 sind lutherisches und reformirtes Bekenntniß nicht als bloße Privatüberzeugung freigegeben, sondern sie haben eine öffentlich-kirchliche Geltung je für die verschiedenen Bestandtheile der Landeskirche. Es sind die Gemeinden, die Prediger, die Consistorial- und Oberkonsistorialräthe lutherisch oder reformirt. Das ist dem eigentlichen und vollen Begriff der Union entgegen, und während in Ländern, die später der preußischen Ankündigung folgten, die Union nach diesem Begriff besteht, besteht sie in Preußen nicht also. So giebt es jetzt in Deutschland zwei höchst verschiedene Gestaltungen unter dem Namen Union. Man hat sie zu bezeichnen gesucht als conservative und absorptive Union, erstere, bei welcher das lutherische und reformirte Bekenntniß in ihrer Unterscheidung noch

mit öffentlicher Geltung bewahrt bleiben, letztere, bei welcher sie in ihrer Unterscheidung aufhören oder doch nur als frei gegebene persönliche Ueberzeugung noch bestehen. Man hat eben danach die Unterscheidung aufgestellt von Bekenntnißunion, Abendmahlsunion, Kirchenregimentsunion, und dann den preußischen Zustand dahin bezeichnet, daß hier nicht die erstere, wohl aber die beiden letzteren bestehen.

Indessen aus der noch unvollständigen Durchführung einer Sache läßt sich doch nicht wohl ein besonderer Begriff machen, und es lassen sich jene Momente des Kirchenbestandes nicht also trennen, daß für das eine die volle Trennung, für das andere die volle Einigung bestehe. Jene Unterscheidungen sind darum haltbar oder nicht, je nachdem sie verstanden und gehandhabt werden.

Besteht Kirchenregimentsunion und Abendmahlsunion im vollen Sinne, so ist die Bewahrung der beiden Bekenntnisse, des lutherischen und reformirten, in ihrer Unterschiedenheit nur scheinbar; denn wenn alle Glieder der Landeskirche Eine Abendmahlsgemeinde bilden, und durch die confessionell-indifferente Formel des Abendmahls ein unionistisches Bekenntniß bei demselben ablegen, was hätte dann lutherisches und reformirtes Bekenntniß noch für eine Bedeutung? Sie sind dann wirklich nicht mehr Bekenntniß, sondern bloße Meinung, Lehrweise, herkömmliche Sitte einer Gemeinde, wie es im Wesen der Bekenntnißunion liegt. Desgleichen wenn das Kirchenregiment ein durch und durch unirtes ist, also nur die Union und das unirte Bekenntniß erstrebt, so sind die Bekenntnisse nicht wirklich mehr in öffentlicher Geltung, sie sind nur als Ueberrest und als Uebergang geduldet. Eine Kirche mit Abendmahls- und Kirchenregimentsunion ohne Bekenntnißunion, wie sie hier behauptet wird, ist darum nicht eine besondere, etwa gemäßigte Art von Union, sondern blos ein gewisses Stadium der einen überall gleichen Union, durch das sie zu ihrer vollen Verwirklichung mit Nothwendigkeit fortschreitet. Sie läßt zwar die Bekenntnisse zunächst in ihrer Differenz, aber sie indifferenzirt

sie in ihrer Bethätigung und Wirkung, und muß und will zuletzt auch zu deren eigenen Indifferenziirung führen.

Anders verhält es sich, wenn Gemeinschaft des Kirchenregiments und des Abendmahls nur in gewisser Gränze besteht. Da können nemlich die Bedingungen der Art seyn, daß die Bekenntnisse nicht indifferenziirt, sondern ihre ausschließliche Wahrheit und ihr Werth je von der Gemeinschaft ihrer Bekenner bekundet werden, und sie können von der Art seyn, daß die Union nicht in gebahntem Wege zu ihrer Vollendung fortschreitet, sondern an bestimmtem Punkte die Bekenntnisse eine sichere Gewähr gegen sie haben. So z. B. wenn einheitliches Kirchenregiment besteht, aber mit confessioneller Gliederung und mit der Aufgabe, jede Confession je in ihrem Kreis von Amtswegen zu wahren, wenn Zulassung des anderen Theils zum Abendmahl besteht, aber je nach besonderer Beschaffenheit des Individuums, und unter Ausprägung der Confession in der Abendmahlshandlung selbst. Das ist denn wirklich eine Union anderer Art. Es ist eine grundsätzlich und für immer eingeschränkte — nicht blos eine thatsächlich noch nicht durchgeführte — Union. Sie ist selbst ihrem Gedanken und letztem Zwecke nach nicht volle Einigung der Kirche, sondern nur ein Inbegriff einzelner bestimmter Unionsmomente, sie erstrebt nicht die Indifferenziirung der Bekenntnisse, sondern schließt diese Indifferenziirung vielmehr aus und perpetuirt daher die lutherische und reformirte Confession und Kirche. Eine Union dieser Art ist dann nicht Verneinung, Aufhebung der Confession. Aber sie ist auch nicht mehr Union in ihrem eigentlichen, ihrem weltgeschichtlichen Begriffe. Sie ist nicht die Union, welche die Begeisterung des einen Theils, der Anstoß des anderen Theils, welche das kirchliche Programm der unionistischen Parthei ist. Sie ist nur Union in einem ganz weiten Sinne, ein Band organischer Einheit unter den beiden Kirchen.

Ganz außerhalb dem Bereiche der Union liegt nun aber die Conföderation. Nach ihr haben die beiden Kirchen gar keine

organische Einheit., sondern eine jede bildet einen selbständigen, in sich geschlossenen Organismus, und haben beide nur eine gemeinsame Wirksamkeit für bestimmte Zwecke. So z. B. waren die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im Corpus Evangelicorum conföderirt. Das Kennzeichen zwischen Union auch im weitesten Sinne und Conföderation ist das einheitliche Kirchenregiment, als auf welchem eben die organische Einheit beruht. Einheitliches, wenn auch konfessionell gegliedertes Kirchenregiment ist darum das Mindeste, was erfordert wird, damit irgendwie noch Union bestehe *).

Der Zustand der preußischen Landeskirche ist unbestreitbar nicht Conföderation nach diesem Begriff. Aber die Frage für die preußische Landeskirche ist, ob grundsätzlich und für immer eingeschränkte oder blos thatsächlich noch nicht durchgeführte Union, ob Erhaltung der lutherischen und reformirten Kirche unter bestimmten Unionszügen, die ihre Gränze ein für allemal haben, oder aber Union mit Confessionsresten, die allmählig verschwinden sollen. Die Frage ist, ob die Indifferenziirung der Bekenntnisse noch das beherrschende Prinzip, das letzte Ziel der Landeskirche oder aber derselben entsagt ist.

Das ist das Wesen der Union nach allen ihren Schattirungen. Das ist die Bedeutung des jetzigen Kampfes zwischen Confession und Union, eines Kampfes um Seyn oder Nichtseyn. Das ist der Gegenstand dieser Schrift.

---

*) Die Entgegenstellung der Conföderation gegen die Union ist von mir ausgegangen (auf der Berliner Pastoralkonferenz 1848 und dem Wittenberger Kirchentag 1848). Aber ich machte sie nur geltend einerseits für den Kirchentag und für das Verhältniß der sämmtlichen deutschen Kirchenregimente, andererseits für Preußen, auf den Fall, daß, wie damals erwartet wurde, das landesherrliche Kirchenregiment aufhören würde. Dagegen kam es mir nicht in den Sinn, dem preußischen Kirchenbestande bei Fortdauer des landesherrlichen Kirchenregiments den Gedanken der Conföderation unterzulegen. Vgl. meine Schrift: „Wider Bunsen“ S. 132.

Die wissenschaftliche Erörterung über die Union der lutherischen und reformirten Kirche ist aber nur möglich durch eine Beleuchtung der Lehre und des Geistes dieser Kirchen selbst. Mit dieser ist deshalb zu beginnen *).

---

*) Es ist zur Deutlichkeit zu bemerken, daß in den drei ersten Büchern unter „Union“ immer nur die Union in ihrem eigentlichen und vollen Begriffe gemeint ist. Dagegen von der Union nach dem gesetzlichen Sprachgebrauch in Preußen, wonach sie die Einignng der Bekenntnisse nicht in sich schließt, wird erst im vierten Buche gehandelt werden.

Erstes Buch.

Der verschiedene Geist der lutherischen und reformirten Kirche.

Erstes Kapitel.

Luther und Zwingli.

Als in Marburg nach dem Religionsgespräch Zwingli zu Luther trat und ihm die Hand bot, lehnte sie dieser ab mit den Worten: „Es ist ein anderer Geist in Euch." Deutlich zu machen, was dieser andere Geist war, ist die Aufgabe dieses und des folgenden Kapitels.

Es ist die Umgestaltung der kirchlichen Vorstellungen und Einrichkuugen am Anfange des sechszehnten Jahrhnnderts nicht Eine Reformation, sondern nur Eine reformatorische Bewegung gegen den vorhandenen Zustand der Kirche im Gefühl seiner Gebrechen. Wohl hatte diese Bewegung gemeinsame religiöse Antriebe, das Streben, die göttliche Wahrheit von menschlichem Beisatz zu reinigen, aus dem verschlammten Strom zur lauteren Quelle zu bringen, das Streben, Gott allein die Ehre zu geben und alles, was Erweisung göttlicher Ehre an Menschen ist, abzuthun. Die heilige Schrift ohne menschliche Zuthat und das Mittleramt Christi ohne menschliche Vermittelungen — das waren deshalb die allgemeinen Losungen des Zeitalters. Aber über diese unbestimmten Losungen hinaus ging das Gemeinsame der Bewegung nicht. Außerdem nun mischten sich mit diesen religiösen

Antrieben auch andere, und die reformatorische Bewegung war deshalb in ihr selbst nach Ursprung und Wesen getheilt. Man kann in ihr zwei Hauptrichtungen unterscheiden, eine Bewegung aus evangelischem Geiste und eine Bewegung aus natürlichem Geiste. Jene ist das zur Reife gediehene Wachsthum der tiefen religiösen Sehnsucht, welche in der Kirche nach ihrem vorhandenen Zustand nicht zur vollen Befriedigung gelangen konnte, wie sie sich in den freilich sehr getrübten reformatorischen Bestrebungen durch Jahrhunderte hindurchzieht und wie sie in den katholischen Mystikern nach Gestalt rang. Diese ist besonders das Erzeugniß der neuen humanistischen Bildung, welcher das Unvernünftige, Abergläubische, Lächerliche, das sich da angehäuft hatte, augenfällig und die Hemmung der freien Geistesbewegung unerträglich wurde.

In dem verschiedenen Verhältniß Luther's und Zwingli's zu diesen beiden Strömungen der Zeit ist der Ursprung des Auseinandergehens ihrer Reformationen zunächst zu suchen. Luther gehört rein und ungetheilt der ersteren Richtung an. Seine Bildung und Anschauungsweise, seine Beweggründe waren rein christlich-religiös, rein evangelisch. Er kannte die humanistische Bildung und nahm sie in sich auf, aber sie hatte keine Macht über ihn. Die Entwickelung und die Wirksamkeit seines Lebens ging von Anbeginn bis ans Ende nur auf das Eine: „Was muß ich thun, daß ich selig werde?“ Umgekehrt war Zwingli zuerst blos den Gang der humanistischen Bildung und ihrer Interessen gegangen. Nicht die Frage: „Wie soll ich selig werden?“, sondern die Frage, wie erreiche ich für mich und für mein Volk eine ähnliche Größe, wie die des classischen Alterthums, war ursprünglich sein Beweggrund. Er nahm nachher aufrichtig und warm auch den evangelischen Beweggrund in sein Gemüth auf, aber ohne jene aufzugeben, ohne eine Bekehrung, ohne ein Bewußtseyn ihres scharfen Gegensatzes, sondern indem er beide mit einander mengte. Durch sein ganzes Leben hindurch

stellt er die natürlichen Tugenden, die auch bei den Heiden sich finden, der christlichen Frömmigkeit und Heiligung gleich. Es ist schwer zu sagen, was der Brennpunkt seines Strebens war, ob die Herstellung der schweizerischen Eidgenossenschaft in ihrer alten Sitteneinfalt, Einigkeit und äußeren Unabhängigkeit oder die Herstellung des Reiches Gottes *). Das Wort Gottes erscheint ihm wenigstens lange Zeit nicht sowohl als höchster Zweck, denn als Mittel für ein tüchtiges schweizerisches Volksthum. Seine berühmte Predigt gegen die politische Entartung des Reislaufens und der auswärtigen Jahrgelder steht auf dem allgemeinen Grunde der Moral und der Vernunft, und erst am Schlusse wird die Verkündung des lauteren Wortes Gottes, die Beseitigung der Menschensatzungen als die wirksamste Hilfe dagegen empfohlen **). Das Trostbedürfniß wegen begangener Sünden, das man für das allgemeine Motiv der ganzen Reformation auszugeben pflegt, war bei ihm sicher nicht das überwiegende Motiv. Auch die Mittel, dem Evangelium den Sieg zu verschaffen, suchte er nicht in der bloßen Ausrichtung des göttlichen Befehls, wie Luther, sondern zugleich in menschlich-natürlicher Macht und Klugheit. Er ist vorsichtig und berechnend in Verkündung seiner Ueberzeugungen, wann es Zeit sei, sie zurückzuhalten, wann dagegen ganz mit ihnen herauszurücken, während Luther, was er glaubt, sofort auch Angesichts der ganzen Welt zu bekennen sich gedrungen fühlt, und

*) Vergl. hierüber die unbefangene und gründliche Darstellung von Siegwart: Ulrich Zwingli. Dann Ranke, Geschichte Deutschl. im Zeitalt. d. Reform. III, 53: „Was ihn zum Reformator machte, war nicht jenes tiefere Verständniß der Idee des Glaubens und ihres Verhältnisses zur Erlösung, von welchem Luther ausgegangen, sondern vor allem, daß er bei seinem wahrheitsuchenden Studium der Schrift Kirche und Leben mit dem allgemeinen Inhalte derselben im Widerspruch begriffen sah. — — — — Die Aufgabe seines Lebens suchte er vielmehr darin, die Republik, die ihn aufgenommen, religiös und sittlich umzubilden, die Eidgenossenschaft zu ihren ursprünglichen Gesetzen zurückzuführen. — — Seine ursprünglichen Gesichtspunkte waren moralisch-politischer Natur; es ist kein Zweifel, daß auch sein religiöses Bestreben hierdurch eine eigenthümliche Färbung empfing."

**) Christoffel, „Huldreich Zwingli" S. 41.

er bietet für seine Ueberzeugungen alle weltliche Macht, selbst nicht immer auf erlaubtem Wege, auf, während Luther in geistlichen Dingen alles in die Hand des Herrn stellt. Luther z. B. verhinderte den Landgrafen von Hessen in der Pack'schen Sache, die katholischen Mitstände zuerst anzugreifen, Zwingli drang darauf, den katholischen Mitständen zuvorzukommen. Luther gab sein Votum, daß die Fürsten dem Kaiser, da er angriff, nicht widerstehen dürften, Zwingli machinirte für Absetzung des Kaisers. Er hat in seinem ganzen Leben und Wirken mehr das Gepräge des Volkstribuns, als des Apostels. So war denn auch sein Tod, den er für den Glauben und das Ziel seines Lebens erlitt, nicht der Tod des Märtyrers, sondern des Staatsmannes. Er trat nicht der Macht des Schwertes blos mit der Waffe des göttlichen Wortes entgegen, sondern er wollte die katholischen aristokratischen Cantone selbst mit der Schärfe des Schwertes schlagen, und da das, wegen Nichtbefolgung seiner Rathschläge, mißlang, schlugen sie ihn. Auch sein Ausharren bei Hutten bis ans Ende ist zwar einestheils ein schöner Zug seiner altschweizerischen Treue, aber anderntheils auch ein Zeichen von Geistesverwandtschaft mit dieser ungläubigen und ungeheiligten Opposition. So ist es eine Verschiedenheit, daß in Luther rein der evangelische Geist, in Zwingli neben ihm auch der natürliche, namentlich der humanistische Geist, beide mit einander vermengt, das Wirksame waren.

Außer dieser Stellung zu den Zeitrichtungen ist aber auch noch die geistige Individualität der beiden Männer von Einfluß auf ihre Reformation. Luther war nach allen Seiten der Mann, seinem Zeitalter den Namen zu geben. Der Mittelpunkt seines Wesens ist sein Glaubensheldenthum und seine Glaubensweihe, die sein ganzes Thun und Denken erfüllte. Selbst die ungebändigte Heftigkeit im Streit, welche die Schattenseite an ihm ist, hat doch zu ihrer Wurzel den Eifer für die Ehre und die Wahrheit seines Gottes, der ihn besitzt. Außerdem aber war er auch von der höchsten menschlichen Begabung in allem, was

sich auf das Geistliche bezieht, ähnlich wie Cäsar für das ganze weltliche Gebiet. Er hatte die Gabe der Theologie, die in der Geschichte der Christenheit unübertroffen ist. Er hatte aber auch die Gabe des Dichters. Welche Urpoesie ist in seinen geistlichen Liedern, wie sticht das ab gegen die künstlich nach antikem Vorbild gezimmerten Verse eines Melanchthon, Beza u. s. w. Welche Kraft der Poesie ist vollends in seiner Bibelübersetzung! Er hatte die Gabe des Philosophen. Seine Heilslehre konnte schon gar nicht aus der Glaubenstiefe allein, sondern nur zugleich aus spekulativer Tiefe hervorgehen. In allem, was er darlegte, wahrem oder irrigem, z. B. seiner Schrift über die Willensfreiheit ist philosophische Meisterschaft, und es würde nicht schwer seyn, nachzuweisen, wie viele der tiefsten Gedanken Kant's und Schelling's schon von Luther dargelegt sind. Dazu war Luther ein ganzer, voller Mensch. Es ist nichts Menschliches, was er nicht warm und lebendig in der Seele trug. Kraft und Weichheit, heiliger Ernst und Humor, das Ideale und das nüchtern kräftig Wirkliche, die weltbewegenden Thaten und die kleinsten persönlichen Verhältnisse, Eifer für das unverbrüchliche Wort und Gebot Gottes und Anerkennung jedweder Individualität, und ihrer freien ureignen Regung, die Höhen und die Niederungen der Gesellschaft, der Werth des Ueberkommenen und die Aufgabe der neuen Schöpfung, alles war sein in gleicher Weise. Er vollbrachte das Werk der Weltepoche im Abthun alles Menschlich-Phantastischen. Aber er bewahrte dabei den Sinn für das Göttlich-Geheimnißvolle in den Veranstaltungen des ewigen Heils und in den Ordnungen des irdischen Lebens. — Nicht ganz so ist es mit Zwingli. Wohl ist auch er von einer hervorragenden Begabung an wissenschaftlichem und praktischem Verstand und männlichem Muth, kräftig in Gedanken, kräftig in Thaten, der gelehrten Bildung seiner Zeit kundig, von einer Wärme des Gefühls, einer Treue in allen persönlichen Verhältnissen gegen Freunde und Vaterland, von einem schlichten, heiteren, herzlichen

Wesen. Aber es geht doch durch seine ganze Denkart ein Zug von Nüchternheit, der mitunter an Plattheit streift *). Der gesunde Menschenverstand, den er in so reichem Maaße besaß, schlug bei ihm leicht um in den gemeinen Menschenverstand. Danach macht er sich denn auch alles plan und hat die Zuversicht, sich alles plan machen zu können, und was er nicht plan machen kann, das findet er nicht glaublich. Damit verbindet sich bei ihm ein Hang, auch die Zustände plan d. i. tabula rasa zu machen. Hieraus entspringt denn einerseits eine kräftige, derbe, nüchterne Richtung auf das Praktische, andererseits eine Ertödtung des Idealen, des Geheimnißvollen und des Geschichtlichen.

---

*) Dahin rechne ich Folgendes. Als Grund, warum Christus von einer Jungfrau geboren werden mußte, giebt er an, daß außerdem niemand geglaubt haben würde, daß er vom h. Geist sei. (Si vero aliqua eum concepisset, etiam ex spiritu sancto, quae prius fuisset experta virum, quis unquam credidisset, ex spiritu sancto esse, quod nasceretur? Opp. ed. Sch. Vol. III, 188.) Den biblischen Vergleich der Ehe mit dem Bande Christi zur Gemeinde verflacht er dahin, „daß, wie Christus für die Seinigen gestorben und so ganz der ihrige geworden, also auch die Ehegatten wechselseitig alles für einander thun und leiden sollen." Von der Ehescheidung behauptet er: „Der Herr verbannt nur die leichtsinnige Ehescheidung, wie sie bei den Juden vorkommen, nicht jede Ehescheidung überhaupt. Auch nimmt er nicht nur eine Ursache aus, wenn er gleich nur einer einzigen gedenkt. Als die geringste Ursache führt er daher den Ehebruch an, und setzt damit gleichsam das Ziel, unter welchem keine Scheidung vom Weibe statt haben dürfe." Christoffel S. 131. Den Kirchenbann glaubt er durch die Polizei unter christlicher Obrigkeit ersetzt. „Die Apostel sind unter der heydnischen oberkeit gesinn, welche die laster nit gestraft, so ein Christ schühen soll. Damit nun auch die kirch ein straf der laster hätte, hat sie die Warnung und Ausschließen in die Hand genommen, denn mit dem Schwert, das inen nit bevolen, konnten sie nit strafen. Das ist die Ursach des Bannes bei inen gesinn. Nachdem aber die Christenlich Oberkeit die laster selbst straft, wird der Bann nit mehr von nöthen sin." Ueber die Beredtsamkeit äußert er sich also: „Orationis autem habitus tum praeter artificium, de quo hic dicendi locus non est, vitiosus est, si nimis celeriter aut tarde nimis incedat oratio, si accentus sit nimis humilis et languens, aut vehemens nimis, si in quavis causa et genere quolibet idem sit oris habitus, eademque hypocrisis, ut vocant, vel gesticulatio insolens." (Opp. IV, 153.) Endlich ist eine Plattheit (von allem Andern abzusehen) sein Brief an Utinger. (Opp. tom. VII. p. 54 ff.)

Dieser Verschiedenheit ihrer Richtung und ihrer Individualität gemäß sind denn auch die Reformationen der beiden Männer verschieden. Luther's Reformation ist an erster Stelle Gründung (Position). Ihn erfüllt eine bestimmte tiefere religiöse Erkenntniß; nur um ihr die Stätte zu behaupten, geräth er in Kampf mit dem bestehenden Kirchenwesen und seinen Menschensatzungen, und er führt ihn auch nicht weiter, als für dieses positive Ziel. Zwingli's Reformation ist an erster Stelle Verneinung: der Kampf gegen Menschensatzungen. Ihn führt er als einen ganz selbständigen Zweck. Daß keine Menschensatzungen bestehen, das selbst ist ihm religiöser Gehalt, ja der oberste religiöse Gehalt. Was nach der Verneinung als Position, nach Abthun der Menschensatzungen als göttliche Wahrheit sich ergeben wird, das bleibt bei seinem Anlauf gegen die Menschensatzungen noch dahingestellt. Er führt diese Verneinung allerdings vom Boden des allgemeinen Glaubens an die christliche Offenbarung, an die ökumenischen Bekenntnisse, wie diesem ja in jener Zeit überhaupt nicht widersprochen wurde. Aber eine tiefere religiöse Einsicht in die Heilswahrheit, als sie vor ihm bestand, ja nur irgend eine genauere Vorstellung von derselben besaß er nicht und hat er auch nicht gegründet. So ist denn bei Luther der feste Punkt, von dem aus er sein Werk beginnt und der da bleibt bis zum Ende desselben, seine positive Heilslehre. Wie viel von dem Bestehenden darüber fallen muß, ist ihm am Anfang selbst noch unbekannt und ergiebt sich ihm erst im Fortgang der Entwickelung. Umgekehrt ist bei Zwingli der feste Punkt die Ausrottung der Menschensatzungen, und was sich als positive Wahrheit ergiebt, ist ihm am Anfang noch unbekannt, und ergiebt sich im Laufe der Entwickelung und zwar in mannigfachem Wechsel.

Der Gang Luther's war allerdings ein riesenhafter auch in der Verneinung. Während Zwingli auf seinem kleinen Schauplatz gegen das Interesse eines Klosters Wallfahrt und

Mariendienst angriff (1517), und einem befreundeten Legaten vertraulich seinen Zweifel an der Schriftgemäßheit des Pabstthums mittheilte, nebenbei eine Pension vom Pabst bezog, hatte Luther Angesichts der Christenheit, vor Kaiser und Reich, die Autorität des Pabstthums verworfen *). Zwei Jahre bevor Zwingli in Verwerfung der Fasten den ersten Schritt der Reformation in Zürich that (1522), führte Luther in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation einen erschöpfenden Angriff gegen das Ganze der Mißbräuche und drängte den Unwillen der Nation und der Jahrhunderte in den Erguß einer Flugschrift. Ja es ist diese Schrift auch nicht frei von einem revolutionären Beisatz. Allein aller dieser Verneinung liegt doch bei Luther als der tiefste Beweggrund die positive religiöse Erkenntniß und Sehnsucht zu Grunde. Schon der erste Schritt des Kampfes, die Thesen gegen Tezel, ist weit weniger ein Kampf gegen den Aberglauben des Ablasses, als für den positiven Glauben der christlichen Buße, die da immer seyn soll und die lieber das Leiden von Gott annimmt, als sich von ihm befreien läßt. Sofort aber entfaltet er schon in den Schriften von 1518 und in der Leipziger Disputation die ganze positive Heilslehre in ihrem innersten Zusammenhang: die Tiefe des Verderbens, die Sünde im Unterschiede der Sünden, die Begierlichkeit, die nicht ein bloßer Zunder sei, an dem sich die Sünde entzündet, sondern selbst Sünde, das absolute Unvermögen des Menschen sowohl zum wahren Guten, als zur Vollbringung der Sühne, die Gnade als alleinige Ursache alles Guten, die Sühne durch den Kreuzestod Christi und vor allem die Rechtfertigung durch den Glauben **). Vollends in der Abhandlung von der wahren Freiheit der Gläubigen (1520), ist die Grundlehre des Evangeliums, die Rechtfertigung aus dem Glauben, mit Flammen-

---

*) Ranke, Reformationsgeschichte III. S. 54.

**) Z. B. Luther, Sermon von der dreifachen Gerechtigkeit (Walch X. 1506). — Sermon von der Buße, 1528 (ebend. 1465). Dann die Leipziger Disputation.

schrift geschrieben. Nirgend, mit Ausnahme der h. Schrift, in keiner menschlichen Rede ist sie mit solcher Gewalt und Klarheit verkündet. Auch blieb er selbst nach der verneinenden Seite nirgend dabei stehen, blos Mißbrauch und Irrthum zu verwerfen, sondern er stellte überall die Wahrheit in bestimmter Ausbildung gegenüber. Er verwirft nicht die sieben Sakramente, ohne genau zu bezeichnen, was das Wesen des Sakraments ist, und stellt danach die zwei (anfänglich drei) Sakramente heraus, wie sie seitdem Lehre der ganzen evangelischen Christenheit geblieben sind *). Er verwirft nicht das Opfer der Messe, ohne die Bedeutung des Abendmahls entgegenzustellen. In dieser Weise, kann man sagen, hatte Luther die ganze evangelische Lehre, ohne daß auch nur ein einziger wesentlicher Punkt fehlte, vollständig entwickelt durch seine Schriften bis 1520, ehe nur irgend einer der nachher gefeierten Reformatoren einen Buchstaben von sich verlauten ließ; er vollbrachte in diesen drei Jahren, von 1517 bis 1520, ganz für sich allein die Reformation des Glaubens, nicht blos als erschöpfende Ausrottung alles angehäuften Irrthums, sondern als neue Schöpfung d. i. Wiederherstellung einer in sich zusammenhängenden, durchgebildeten, tieferen Heilserkenntniß.

Dagegen ist Zwingli's Wirksamkeit anfänglich, und bevor Luther die Heilswahrheit verkündet hatte, lediglich verneinend, lediglich Predigt gegen die Mißbräuche und Menschensatzungen, aber nicht Predigt des Evangeliums von der Buße und dem rechtfertigenden Glauben. Seine Predigten in Einsiedeln 1517—18 gehen gegen Wallfahrten und Mariendienst, „daß Gott in diesem Tempel mehr als anderwärts throne,“ daß außer Christus nicht auch die Maria und Heiligen als Mittler anzurufen, und der positive Weg zum Heil, den er diesem falschen entgegensetzte, ist, in der Weise der Moralisten, ein lauterer Wandel **). Eben so gingen

*) Sermon von den hochwichtigen Sakramenten (1519).

**) „Die Auserwählten Gottes, zu deren Füßen ihr herströmt, sind sie wohl durch fremdes Verdienst in des Himmels Herrlichkeit eingetreten?

seine Predigten zu Zürich 1519 nach dem, was Bullinger von ihnen berichtet, auch wieder nur auf das Abthun des Aberglaubens und die Besserung des Lebens*). Ja nach Zwingli's eigner Mittheilung an Bullinger predigte er 1519—1523 in der Reihenfolge: zum ersten, als er gen Zürich kommen, über Matthäus, die Apostelgeschichte, um zu zeigen, wie man das Evangelium gepflogen und die Kirche errichtet, dann Epistel an Timotheus, um die Schäflein Christi ihre Pflicht und Schuld zu lehren, endlich die Epistel Pauli an die Galater wider etliche, die nicht viel vom Glauben hielten**). Hieraus ist zu schließen, daß er in den ersten Jahren, auf sich selbst gestellt, lediglich Abschaffung der hierarchischen Einrichtungen und moralischen Wandel predigte, und erst zuletzt, also als Luther's ganze Wirksamkeit ausgebreitet vor aller Welt da lag, auf den Glauben kam. In dem Mandat an die Geistlichkeit, das 1520 auf seinen Betrieb erging, wird derselben nur eingeschärft, zu predigen, was sie mit der Schrift bewähren möge, und die Menschensatzungen fallen zu lassen***). Von einem positiven Schriftinhalte ist also noch keine Rede. Erst in der

Nein, durch Ausharren auf dem Fußsteige des Gesetzes, durch Unterwerfung unter des Höchsten Willen, durch eine todesverachtende Ergebenheit gegen ihren Erlöser. Ihres Wandels Heiligkeit bleibe euch Muster, tretet in ihre Fußtapfen; weder Gefahr, noch Verführung lenke euch ab, auf solche Weise ehrt ihr sie würdig. Aber am Tage des Bedrängnisses setzt einzig auf Gott eure Zuversicht, auf ihn, der den Himmel und die Erde hervorrief; in der Todesstunde ruft einzig Jesus Christus an, der mit seinem Blut euch erkauft hat, ihn, den einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen." Heß, Lebensbeschreibung Zwingli's S. 63.

*) In welchen er Gott den Vater preyst, und alle Menschen allein auf Gottes Sunn, Jesum Christum, als den einigen Heyland, vertrawen lehrt. Häfftig hub er an wider den mißglauben, superstition und glyßnerey zu reden. Die Buß oder Bessrung des Lebens und christenliche Lieb und treu trieb er häfftig. Die Laster, als den Müssiggang, Unmaaß in äßen, trinken, kleyden, frässerey und füllerey, unterdrücken der armen, pentwin und krigen straft er auch; trang ernstlich auch, daß ein oberkeit gericht und recht hielte, wittwen und waysen schirmte, und daß man die Eidgenossenschaft freyheit sich zu behalten flysse . . . ." Bullinger, Reformationsgeschichte I, 13.

**) Bullinger S. 31.

***) Ebend. S. 32.

„Freundlichen Bitt und Vermanung" (1522) und dann hauptsächlich dem „Uslegen und grund der Schlußreden" (1523) und dem Commentar über die wahre und falsche Religion (1525) findet sich positiv-evangelische Lehre vom Heilsweg, also lange nachdem solche schon von Luther vollständig dargelegt war, und schon andere Theologen, die man nicht für selbständige Reformatoren ausgiebt, sie angenommen hatten. Es ist bis jetzt keine Nachweisung gegeben, daß Zwingli vor 1520 irgend eine der evangelischen Heilswahrheiten verkündet, daß er damals die völlige Verderbniß des menschlichen Willens, das Unvermögen zum Guten, das Heil aus Gnaden verkündet, und sicher läßt sich annehmen, daß er von dem Positivsten und Specifischsten der evangelischen Kirche, der Rechtfertigung aus dem Glauben, noch keine Ahnung hatte. Abthun der Menschensatzungen und des Aberglaubens, und ein rechtschaffener Wandel statt der äußeren Ceremonien, das war der vorherrschende Antrieb seiner Wirksamkeit. Solche unbestimmte Aeußerungen: „daß wir durch die Vermittelung Christi allein selig werden, daß Gott ihn gesetzt zur Begnadigung für unsere Seele durch sein Blut, so wir solchen Glauben zu ihm haben," sind noch keine evangelische Erkenntniß. Das war die allgemeine Denk- und Sprachweise der Zeit, das predigte auch jeder Katholik, nur daß Zwingli die Maria und die Heiligen wegnahm. Aber weder hat Zwingli damals diese Wahrheiten näher beleuchtet, noch sind sie der Brennpunkt seiner Darstellung und die Kraft seines Stoßes.

Wohl ist Zwingli selbst eifersüchtig auf die Originalität seiner Reformation und ihre Unabhängigkeit von Luther. „Ich habe, bevor noch ein Mensch in unserer Gegend von Luther's Namen etwas gewußt, angefangen, das Evangelium zu predigen im Jahre 1516. — — — Meines Erachtens ist Luther ein trefflicher Streiter Gottes — — mit dem männlichen, unbewegten Gemüthe, mit dem er den Pabst in Rom angegriffen hat, hat es keiner gethan. — — — Dennoch will ich nicht Luther's

Namen tragen, denn ich habe von seiner Lehre wenig gesehen und seiner Bücher mich oft mit Fleiß(!) enthalten. — — — Ich weiß, daß er in etlichen Dingen den Schwachen vieles nachgiebt, z. B. läßt er der Beichte etwas nach, daß man sich dem Priester soll darstellen." Das muß auch Zwingli zugestanden werden, daß er in dem, was er unter „Evangelium predigen" verstand, dem Abthun der Menschensatzungen, unabhängig von Luther war (und auch nur von dieser Seite führt er ja Luther an, sein Predigen gegen Pabst und Beichte), ja daß Zwingli hierin noch gründlicher d. h. radikaler war, als Luther. Aber daß er wirkliches Evangelium, daß er Buße und Glaube schon gleichzeitig mit Luther gepredigt, das behauptet Zwingli selbst damit nicht, und das muß geläugnet werden. Erst später und nur allmählig (gewiß nicht vor 1520) schritt Zwingli fort von der Negation zur Position, von dem Angriff auf Wallfahrt, Mariendienst, Fasten zu einer Predigt von dem Heilswege, der nicht blos in Abthun der Laster und Nachahmung der Tugenden der Heiligen besteht. Da war bereits von Luther die Fülle der evangelischen Heilswahrheit unter Erschütterung von ganz Europa dargelegt, und es ist schwer zu glauben, daß das Zwingli gar nicht berührt, keinen Einfluß auf ihn geübt habe. Selbst wenn er absichtlich kein Buch von Luther gelesen, die Gedanken Luther's gingen von Mund zu Mund. Eben so gut könnte jemand sagen, er habe von der Katastrophe von 1848 nichts erfahren, denn er habe keine Zeitungen gelesen. Vielmehr ist mit gutem Grund anzunehmen, daß Zwingli's dämmernde evangelische Erkenntniß erst durch Luther's strahlendes Licht sich erhellte, daß unter Luther's Einfluß seine verneinenden Angriffe einen positiven Gehalt, seine frühere unbestimmte Berufung auf die h. Schrift eine bestimmte Lehre als Schriftlehre erhielt, daß das, was nach der Darlegung der Lehre Luther's geschah, auch vorzüglich durch sie geschehen ist. Spricht es doch Oekolampad selbst aus, daß man die Erkenntniß von der Rechtfertigung aus dem Glauben,

die Erkenntniß, „nichts sich und alles Christo zuzuschreiben,“ nur den Belehrungen Luther's verdanke, daß sie darin seine „Schüler“ sind *). Giebt es aber eine Predigt des Evangeliums, giebt es eine evangelische Reformation ohne diese Erkenntniß?

Aber auch nachher, als Zwingli, unterstützt durch Luther's Vorgang, die evangelische Heilslehre verkündigte, verkündigte er sie — ganz abgesehen von dem späteren Sakramentsstreite — doch nicht in der Reinheit und Tiefe, wie Luther, verkündigte er nicht das, was jetzt beide, die reformirte wie die lutherische Kirche als evangelische Lehre bekennen.

Die Genugthuung Christi besteht ihm nicht in den stellvertretenden Leiden für unsere Schuld, sondern in seiner eignen Gerechtigkeit; nicht sowohl darin, daß Christus die Strafe, die unsere Uebertretung des Gesetzes verdient, auf sich nimmt, als darin, daß er selbst das Gesetz vollkommen beobachtet. Wir sind gerechtfertigt nicht durch den „Kreuzestod“ Christi, wie es bei Luther heißt, sondern durch die „Unschuld“ Christi. Daß der Mensch nicht selbst Gott genugthun kann, liegt ihm allein darin, daß er das Gesetz nicht vollkommen erfüllen kann, nicht darin, daß Gott vom Schuldigen, der Leben und Seligkeit verwirkt, keine Sühne annimmt **). — Die Buße ist ihm wesentlich nicht

---

*) Löscher, Reformationsakta Tom. III, 938. — „Es scheint, daß er (Oekolampad) damals seine Ueberzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ausbildete, worüber ihm nach seiner eignen Aussage (Bullinger an Myconius, 23. April 1534) Luther das rechte Licht aufgesteckt hatte.“ Herzog, Real-Encykl. Heft 97. S. 533.

**) Commentar, de ver. et fals. rel. (Opp. Vol. III. p. 184. 187): „Justitiae tamen ejus omnino satisfieri, ut virtus pleretur, oportet. Quod ergo justitiae dei satisfieri oporteat, recte docuere theologi, etiam neoterici: nam si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Verum quo pacto satisfaciet justitiae dei homo? Illa jam est pura, alta et ab omni labe jam aliena; et contra hic noster tam nihil aliud quam peccatum et macula, ut nemo se ad eam venire mensuram sperare audeat, quae justitiae divinae satisfacere possit . . . .“ Also wenn der Mensch nur jetzt wirklich das Gebot vollkommen erfüllte, so würde er der Gerechtigkeit Gottes genug thun. Concentrirt und dadurch schärfer und klarer ist das dargestellt in den

ein Schmerz über die begangene Beleidigung Gottes, sondern nur über das Unvermögen künftiger Erfüllung *). — Die Erbsünde betrachtet er blos als Krankheit (Gebrechen, Brest) und setzt ihr als eigentliche Sünde die Uebertretung des Gesetzes entgegen **). Diese beständige Selbstsucht, diese Begier nach dem Bösen, die unsere Natur ist, erscheint ihm also gar nicht als Sünde, sondern nur als Anlaß und Ursache der Sünde. Darum wird, wie er ausführt, die Erbsünde an sich, und so weit sie nicht That-

---

Aphorismen (Vol. IV. p. 151): „Christi innocentia pro reis, imo damnatis exposita nos absolvit, ac deo dignos hac potissimum causa reddit, quod ipse modum et mensuram divinae justitiae adimplere potuit: alienissimus enim erat a corruptis affectibus: eumque talis, tantusque sit, nempe deus, noster tamen factus est. Ex quo sequitur, qua una caremus, justitiam quoque suam, nostram esse factam. Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit (Vol. I. S. 433): „Das (das Evangelium) nüt anders ist, denn, nachdem wir an dem, was gott von uns erfordert, verzwyfeln müssend unserthalb, daß gott seinen sun für uns geben hat als einen vollbringer seines Willens, der seinem gebot hat mögen nachkummen für uns und alle unser sünd bezalen." Uslegen S. 179. „Summa des Evangeliums ist, daß unser Herr Christus Jesus, warer Gottes Sun, uns den Willen seines himmlischen Vaters kund gethan und mit seiner Unschuld vom tod erlest und gott versönt hat." In diesem Sinne, wie er aus solcher klaren Durchführung hervorgeht, sind die Stellen, welche eben minder deutlich sind, zu erklären (z. B. Uslegen Vol. I. S. 185. und 186. 434. und Comment. p. 205). Namentlich wenn es so oft heißt, Christus habe „für uns gelitten," so bedeutet das hiernach nicht sowohl „an unserer Stelle," als „zu unseren Gunsten." Zur Bestätigung dessen vergl. auch Siegwart S. 133. Wo Zwingli eine noch tiefere Begründung der Satisfaktion sucht, findet er sie darin, daß der Teufel durch sein Unrecht an den unschuldigen Christus sein wirkliches Recht an uns Schuldige eingebüßt, geht also weit ab von der evangelischen Wahrheit. Uslegen (S. 213): „Von der sünd wegen: daß der unschuldige Christus getödt ist als ein sünder, das hat unser sünd bezahlet. Und ist die sünd oder der tüfel ein anheber der sünd, darum überwunden und jm das rych, das er durch das fleisch über den menschen hat, genommen, daß er sich vergangen hat in Christo, daß er jn getödt hat. Um der sünd willen, an Christo begangen, ist der sünd, die in uns vollendet, jr angel und schaden genommen." Hosea XIII, 14. Ueber Luther's Genugthnungslehre s. die treffliche Darstellung und die dort citirten Stellen bei Thomasius, das Bekenntniß der luth. Kirche von der Versöhnung S. 22—32.

*) Comment. p. 199 und 272.

**) Comment. p. 204 und Uslegen S. 190.

sünden erzeugt, dem Menschen gar nicht zugerechnet, und bedürfe deshalb auch keiner Sühne. Christus habe uns deshalb in verschiedener Weise von der Sünde befreit, von der Sünde als Uebertretung des Gesetzes dadurch, daß er die Strafe für uns bezahlt hat, von der Sünde als Krankheit (Erbsünde) dadurch, daß er sie unschädlich, unwirksam gemacht hat *). — Den Glauben betrachtet er fast nur von der Seite, daß, wenn wir auf Christus vertrauen, er unserem Unvermögen zu Hilfe kommt, unsere Krankheit (Brest) heilt, und kaum von der Seite, daß er die Aneignung der von Christus vollbrachten Sühne ist. Es ist bemerkenswerth, wie kurz er überhaupt und besonders von dieser Seite die Bedeutung des Glaubens abhandelt. Wenn er mit der größten Ausführlichkeit dargelegt, daß durch Christi vollkommene Gesetzeserfüllung Gottes Gerechtigkeit Genüge geschehen sei, pflegt er kurz und ohne Erklärung hinzuzufügen: „so wir daran glauben" **).

---

*) „Liberati sumus iterum a vindicta legis, nam Christus eam mulctam, quam pro peccatus nostris debebamus, sua calamitate solvit; a peccato vero, quatenus morbus est, sic liberati sumus, ut nocere amplius nequeat, si Christo fidimus . . . Quatenus autem transgressio est, eodem modo sumus liberati ab ejus noxa, quo a legis via." (Comment. p. 205). Es ist daher unrichtig, wenn Piktet zur Rechtfertigung Zwingli's behauptet, daß das nur eine Unterscheidung verschiedener Arten von Sünde sei. Der Begriff einer Krankheit, die im Unterschiede eigentlicher Sünde, keine Zurechnung und keine Strafe hat, ist von Zwingli strenge durchgeführt. Es ist aber auch unrichtig, wenn Schweizer (Reform. Glaubenslehre S. 21) als Interpretation und Rechtfertigung der Zwingli'schen Ansicht sagt: „Die Erbsünde verdammt abstrakt betrachtet gegenüber der Gerechtigkeit Gottes, konkret betrachtet vor Gott, wie er auch Liebe und Gnade ist, kann sie nur ein Bresten seyn." Weder ist das die Ansicht Zwingli's, noch ist es an sich denkbar. Die Erbsünde, gleich der Uebertretungssünde, kann vor Gott nur verdammlich seyn oder nicht, und das mißt sich überall lediglich nach seiner Gerechtigkeit. Die Liebe und Gnade Gottes bewirkt, daß er Hilfe schafft gegen die verdiente Verdammniß, aber nicht, daß das, was vor der Gerechtigkeit verdammlich ist, vor der Liebe nicht verdammlich wäre. In Wahrheit ist der menschliche Wille niemals bloße Beschaffenheit, er ist immer auch That (Werk, Wort, Gedanken, Neigung). Die Lehre Zwingli's von der Erbsünde ist darum nicht, wie Schweizer S. 29 meint, eine „sorgfältigere," sondern eine „flachere."

**) Z. B. Comment. p. 205. Nicht eingehender ist Uslegung des 15. Art. (Opp. I, 203), wo grade ex professo vom Glauben gehandelt wird.

Ja er kommt sogar dahin, den Glauben unter den Gesichtspunkt zu stellen, daß er die innere Gesinnung sei, durch welche die guten Werke aus blos gesetzlichen zu wirklich moralischen oder frommen werden *). — Das Verdienst der Werke bestreitet er zwar nach Luther's Vorgang; aber er versteht dabei unter den Werken doch hauptsächlich nur die Ceremonien und dann die äußerliche buchstäbliche (pharisäische) Erfüllung des Gesetzes ohne die innere Gesinnung, was Kant die Loyalität im Unterschiede der Moralität nennt **). Das entspricht eben jener Auffassung des Glaubens. Dagegen den wirklich guten Werken, die in frommer Gesinnung vollbracht werden, das Verdienst und die Entscheidung für das Seelenheil abzusprechen, entschließt er sich keinesweges. Ursprünglich vor Luther's Einfluß stellte er ohne Zweifel grade diese innerlich guten Werke dem katholischen Ceremonien- und Buchstabendienste als den wahren Weg des Heils gegenüber z. B. in Einsiedeln. Jetzt erkennt er, daß der Mensch eben solche Werke nicht auszurichten vermag, ohne den Glauben ***). Aber so weit geht er auch jetzt nicht, daß diese Werke, so weit sie der Mensch wirklich im Glauben ausrichtet, nicht heilwirkend seyn sollten, sondern nur der Glaube selbst. Der durchgreifende Un-

---

*) Erklärung des christlichen Glaubens an Franz I. (Opp. IV, 61. Christoffel S. 289): „Denn wer ist wohl so unwissend und unerfahren zu läugnen, daß jegliches Werk und jegliches Unternehmen in Folge Nachdenkens und nach einem vorgefaßten Entschlusse (ex consilio) geschehe. Denn ein unüberlegtes, planloses Werk verdient den Namen nicht, sondern ist eine Geburt des Zufalls. So ist der Glaube im menschlichen Gemüth, was Plan und Gedanke in den menschlichen Handlungen (sic fides in mente humana est perinde atque consilium in rebus gerendis)" — „Si majestati tuae rex quispiam opus magnum faciat, at non ex fide, an non protinus dices, te gratiam illi, qui fecerit, non debere, quod ex animo non fecerit." Man vergleiche diese Beschreibung des Glaubens mit der in Luther's Schrift von der Freiheit der Gläubigen!

**) Z. B. Uslegen (I, 192) und von fryheit der spysen (I, 11), „der sieht auch allein den Buchstaben an, — — — wie der Pharisäer, der sich auch des elements rühmt, das ist der werke, die er buchstäblich erfüllt."

***) Die angeführten Stellen von fryheit der spysen und Comment. (Vol. III. p. 182. 183).

terschied, daß der Glaube die Sühne für das Vergangene sich aneignet, was den Werken ganz unmöglich ist, entgeht ihm. Zuletzt, nachdem er die Prädestination zum Mittelpunkt seiner Lehre gemacht hat, thut er zwar den entschiedenen Ausspruch, daß die Werke ohne Verdienst sind, und das Heil nicht durch sie gewirkt wird, aber nicht deshalb, weil es durch den Glauben, sondern weil es durch die ewige Erwählung gewirkt wird. Nicht weil die Rechtfertigung durch keine Werke, vielmehr allein durch den Glauben gewirkt werden kann, sondern weil Gottes Erwählung den Werken vorausgeht, ruht auf ihnen kein Verdienst und keine Entscheidung *). — Endlich, wie aus dem allen folgt, die Rechtfertigung aus dem Glauben in dem Sinne, wie jetzt die lutherische und reformirte Kirche sie bekennen und als den Kern der evangelischen Reformation erkennen, hat Zwingli nie in sich aufgenommen. Ja, wäre die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens ihm je lebendig geworden, er hätte nicht später in der Epoche seiner Prädestinationslehre, wie sich zeigen wird, dem Glauben so alle Heilswirkung absprechen können. — Der durchgehende Zug in Zwingli's Lehrbegriff in seiner positivsten Ausführung und positivsten Periode ist der: es fehlt ihm der Gedanke, daß auch das reinste Leben nicht für früher begangene Schuld sühnen, nicht von der nach Gottes Gerechtigkeit und

*) Christoffel II. S. 291 (Vol. IV. p. 62): „Porro de iis operibus, quae secundum legem dei fiunt, puta cum famelicum saturamus, nudum vestimus, captivum solamur, ardua quaestio est, an illa mereantur. Quod mereantur, pro eo scripturam adducunt adversarii: Si quis cui calicem aquae frigidae propter nomen meum dederit, non frustrabitur mercede sua. At non mereri, verbum domini perinde testatur: Quum haec omnia feceritis, dicite, servi inutiles sumus. . . . Quid enim dicemus ad superiorem scripturae locum de mercede promissa pro haustu aquae frigidae et ad similes? Hoc scilicet: electionem dei liberalem esse et gratuitam. Elegit enim nos ante mundi constitutionem, antequam nasceremur. Ergo non eligit nos deus propter opera, sed elegit ante mundi creationem; non merentur igitur opera." Nicht also die Stelle: „Wir werden gerecht durch den Glauben" hat Zwingli gegen das Verdienst der Werke anzuführen, sondern nur die Stelle: „Er hat sie erwählt, bevor sie Gutes oder Böses thaten."

Heiligkeit unvermeidlichen ewigen Verdammniß retten kann. Darum tritt ihm in der Genugthuung Christi das stellvertretende Leiden für die begangene Uebertretung zurück hinter der jetzigen vollkommenen Erfüllung, und in der Erbsünde die Beleidigung Gottes, die durch jeden Moment des gottabgewendeten Wollens verübt ist, zurück hinter ihrer Wirkung des künftigen Sündigens und Unvermögens, und im Glauben die Aneignung der Sühne zurück hinter der Stärkung zur künftigen Heiligung. Dieser Gedanke, welcher den tiefsten Grund der göttlichen Heilsökonomie bildet, ist eben am wenigsten der blos natürlichen Bildung zugänglich, von der Zwingli seinen Ausgang nahm und von der er sich nie genügend gelöst hat.

Dieser dürftigern Auffassung der Heilsordnung entspricht auch seine Auffassung christlichen Lebens und christlicher Sitte. Für das Einzelleben fehlt namentlich viel zu sehr der Ascese die Stätte in seiner Sittenlehre *). Für das Gemeindeleben vertritt ihm im christlichen Staate die Polizei die Stelle der Kirchenzucht und ihrer reinen Darstellung der heiligen Gemeinde, und das (rein territoralistische) obrigkeitliche Kirchenregiment die Stelle der aus dem Glauben und den Gaben des h. Geistes hervorgegangenen, auf der göttlichen Urstiftung des Hirtenamtes ruhenden Verfassung der Kirche. Es ist etwas Hausbackenes in seinem Ideal christlicher Lebensgestaltung. Die Ausführung desselben in besonderen Kreisen ist gewiß sehr achtbar; aber als höchstes Ziel für die ganze Christenheit wäre es eine Einbuße und ein Herabsinken**).

---

*) Die christlichen Lebensregeln in seinen Aphorismen (Opp. Vol. IV. p. 152. 155) sind jedenfalls äußerst nüchtern. Sie erinnern weniger an Paulus und Johannes, als an die Sprüche Sirachs.

**) Hätte Zwingli wirklich eine Rechtfertigung gelehrt, die untrennbar ist von der Heiligung, indem sie diese nothwendig in sich schließt, wie Ebrard von ihm rühmt, so wäre das höchst anerkennenswerth, es wäre das die Vermittlung zwischen Lutherthum und Katholicismus; aber Zwingli lehrte vielmehr eine Heiligung, die gelöst ist von der Rechtfertigung. Seine Auffassung hirrin steht nicht über der evangelischen und katholischen, sondern unter beiden.

So ist denn auch seine Lehre über das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit nicht die christlich-ascetische und loyale, sondern die des natürlichen Menschen und der antiken Bildung, daß, wenn die Obrigkeit „untreu und außer der Regel Christi verfährt,“ sie „abgesetzt“ werden möge. So lautet sein 42ster Disputationsartikel, eben so; der 11te Artikel des Glaubensbekenntnisses an Carl V. Die „Uslegung“ ermäßigt das dahin, daß solches nicht tumultuarisch, sondern ordnungsmäßig geschehen müsse. „Wird der König oder Herr von gemeiner Hand erwählt und thut übel, so thu ihn die gemeine Hand wieder von dannen. Hat ihn eine kleine Zahl von Fürsten erwählt, soll man den Fürsten anzeigen, daß man sein ärgerlich Leben nicht mehr dulden möge, und heißen abstoßen.“ Daß also die, welche die Obrigkeit wählen, sie auch zu jeder Zeit wieder absetzen können, darüber kommt ihm kein Zweifel. Nun aber kommt die Frage, wenn der Fürst sein „Reich ererbt“ hat. Da ist die Antwort, daß ein Erbreich überhaupt „keinen Grund“ hat, unsinnig ist, daß „der ein Tyrann ist, der aus eignem Ansehn (ohne Volkswahl) herrscht.“ Es kann daher Erbreich nur dadurch gerechtfertigt seyn, daß solches die „gemeine Verwilligung und Einstimmung des Volkes zugebe.“ In solchem Falle nun darf nicht „der eine oder der andre sich unterstehen, den Tyrannen abzuthun, denn das macht Aufruhr,“ sondern nur die „ganze Menge des Volks einhelliglich,“ oder der „größere Theil“ ist dazu befugt. (Uslegung S. 370.) Also vollständig die Lehre eines Rousseau und Thomas Payne. Können diese Früchte aus der Wurzel apostolischen und evangelischen Geistes kommen? In diesem Sinne handelte auch Zwingli. Er war einer der Hauptleiter des evangelischen Bundes, der darauf ausging, den deutschen Kaiser ab- und an seine Stelle den Landgrafen Philipp einzusetzen *).

Auf solche Weise wurden alle Tiefen des Christenthums, wie

*) Ich folge hierin seinem begeisterten Biographen Christoffel I, 364.

er sie von der Kirche überkommen oder von Luther aufgezeigt fand, von ihm flacher gemacht. Auf solche Weise verfuhr er da, wo er nicht bloße Mißbräuche wegräumte, sondern selbst zu gründen unternahm. Vermochte er nicht, die evangelische Heilslehre selbst, nachdem sie von Luther dargelegt war, sich in ihrer Tiefe und Reinheit anzueignen, wie viel weniger hätte er vermocht, ohne Luther sie irgendwie zu finden. Wer weiß, was für eine Reformation er ohne Luther's Einfluß aus Matthäus und Seneka zusammenbereitet hätte. Ueber die Thatsache kann kaum ein Zweifel seyn, es kömmt blos auf ihre Würdigung an. Hält man die Abschaffung der Hierarchie, der Heiligenanbetung, der Fasten, Bilder, Wallfahrten für evangelische Reformation, so gab es allerdings zwei selbständige evangelische Reformationen neben einander, die deutsche und die schweizerische. Versteht man aber unter evangelischer Reformation die Verkündigung des Evangeliums von der Buße und dem rechtfertigenden Glauben und die Gründung der Kirche und des ganzen christlichen Lebens auf dieses Evangelium, so gab es nur Eine ursprüngliche evangelische Reformation, die deutsche, die Reformation Luther's. Zwingli's Reformation ist, soweit sie orginell ist, nicht evangelisch, und soweit sie evangelisch ist, nicht originell.

Zweites Kapitel.

Das oberste Princip der Lehre Zwingli's.

Noch weit stärker und folgenreicher, als in jenen Abweichungen durch alle Momente der Heilslehre, zeigt sich die Grundverschiedenheit zwischen Luther und Zwingli in dem, was als oberster Gedanke ihre gesammte Auffassung beherrscht. Bei Luther ist dieses bekanntlich die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Nicht also bei Zwingli, sondern bei ihm ist

es der Gedanke: das Heil allein aus Gott ohne das Mittel kirchlicher Akte.

Er bezeichnet es nemlich als das Kennzeichen wahrer Religion im Gegensatze der falschen: außer Gott, nicht noch etwas anderes anzunehmen, von dem Erkenntniß, Gebot oder Heil an uns komme. Wahre Religion bestehe darin, Gottes Wort nichts hinzuzufügen — und darauf gründet sich sein formales Princip, in der Kirche nichts zu dulden, was nicht in Gottes Wort selbst verordnet ist. Wahre Religion bestehe darin, auf nichts außer Gott Vertrauen zu setzen — darauf gründet sich dieses sein materiales Princip, allen äußeren Ordnungen und Handlungen der Kirche keine Heilswirkung zuzuschreiben. Dieses Gott allein zu glauben, zu gehorchen, zu vertrauen bedeutet nemlich in seinem Sinn, daß Gott nur unmittelbar gebieten, nur unmittelbar Heil wirken könne, daß es keine Träger göttlicher Vollmachten, daß es keine Gefäße, Werkzeuge, Leiter göttlicher Heilswirkung geben könne. Träger göttlicher Vollmachten wären ein Ansehen, eine Quelle von Geboten außer Gott. Gefäße, Werkzeuge, Leiter göttlicher Heilswirkung wären eine Ursache des Heils außer Gott, und würde durch sie eine Hoffnung, ein Vertrauen noch auf etwas anderes, als auf Gott gesetzt. Darum kann der göttliche Heilshaushalt nur aus dem Worte Gottes und der (unmittelbar inwendigen) Wirkung des h. Geistes bestehen. Anordnungen, die von der Kirche in göttlicher Ermächtigung ausgehen sollen, Gnadenwirkungen, die an irdische, äußere Einrichtungen (menschliche Amtshandlungen, sinnliche Elemente) gebunden seyn sollen, darf es nicht geben. Mit Einem Worte: das Heil allein aus Gott ohne Zwischenursachen, ohne creatürliche Mittel. Es kann und darf Gott sich nicht seiner eignen Schöpfungen und Stiftungen, also der Creatur bedienen für die geistliche Bereitung der Menschen, sondern muß sie lediglich selbst unmittelbar durch sein Wort und seinen Geist bereiten.

Dieser Gedanke ist von Anfang an thatsächlich das Bewegende

seiner Reformation, er stellte ihn nachher auf der Höhe derselben, in der systematischen Ausführung seiner Lehre, dem Commentar über wahre und falsche Religion, an die Spitze *). Er führte ihn in dem Schlußwerke seines Lebens, der Abhandlung über die „Vorsehung," noch schärfer und folgerichtiger durch **). Er ist ihm das oberste Maaß für alles Andre, er steht ihm in der That selbst über der h. Schrift, denn nach ihm bestimmt er sein Verständniß derselben. Er ist die Einheit in der geschichtlichen Entwicklung seiner Lehre und dem so vielfachen Wechsel, den sie durchgeht, er ist der Schlüssel und das beherrschende Princip seiner ganzen Reformation.

Danach nimmt er die evangelischen Lehren, die mit jenem Gedanken vereinbar sind (von Luther) eifrig an, so z. B. die Lehre vom menschlichen Unvermögen zum Guten, weil sie eine Waffe gegen die Verehrung und Mittlerschaft der Heiligen ist, weil die Annahme des menschlichen Vermögens zum Guten folgeweise zu Menschensatzungen führe ***). Dagegen verwirft er so-

*) Comm. (Opp. Vol. III) p. 175—179. „Vera religio, vel pietas haec est, quae uni solique deo haeret. Nihil enim recti bonique alicunde quam a deo sperandum .... Falsa religio est, ubi alio fiditur, quam deo .... sicut enim (pius) deo solo fidit, ita ejus solius verbo certus redditur .... Requirit (pietas), ut iis, quae ab ipso (Deo) didicimus, nihil addamus, nihil adimamus." Es erhellet, daß dieses „außer Gott" (alicunde quam, alio quam) nicht im Sinn von extra, sondern von praeter verstanden ist.

**) De providentia (Opp. Vol. IV). Hier wird denn auch die oberste philosophische Begründung gegeben, daß Mittelursachen (causae secundae) nicht wirkliche Ursachen seyn (p. 86), daß es außer dem unendlichen Seyn nicht noch ein anderes Seyn geben könne: quum igitur unum et solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse (p. 89). (Hier zeigt sich auch sprachlich die Begriffsverwechslung von extra und praeter.) In gleichem Sinne heißt es dort (p. 118), der Glaube sey nicht die Hoffnung der unsichtbaren Dinge (πραγμάτων οὐ βλεπομένων), wie der Apostel sagt, sondern nur das Eine Unsichtbare, der Pluralis sei nur Redefigur. Vgl. auch die unten (Kap. 8) abgedruckten Stellen Comm. p. 176 und de provid. p. 119.

***) Uslegen (Vol. I, 224): „Us dem sind die sträfenen Meinungen entsprungen vom freien Willen, von unsrem Vermögen, von dem liecht unserer Verständniß, denen nachgefolget sind Menschenlehren, Satzungen, verkaufen guter Werke und alle glysnerey."

gleich von vornherein alles, was jenen Gedanken zu gefährden scheint, und die Schriftauslegung muß sich dem fügen, wäre es zuletzt durch Hülfe von Eingebung im Traume. Aus diesem, und nur aus diesem Grunde verwirft er die Sakramente und die Schlüsselgewalt. Nicht führte ihn seine Bibelexegese zu ihrer Verwerfung, sondern ihre Verwerfung führte ihn zu seiner Bibelexegese. Haben die Sakramente eine wunderbare Wirkung, wird vollends im Abendmahl der Leib Christi empfangen, so wird durch das Mittel creatürlicher Elemente und äußerlicher irdischer Handlungen etwas gewirkt, was Gott außerdem und auf unmittelbare Weise nicht wirkt, es liegt also außer Gott noch in diesen Elementen und Handlungen eine Kraft des Heils. Hat die Absolution des Geistlichen eine Bedeutung, wird also durch das Mittel eines Menschen etwas gewirkt, was Gott außerdem durch den innern Trost der Sündenvergebung nicht wirkt, so liegt außer Gott auch noch in diesem Menschen und seinen Handlungen eine Kraft des Heils. Aus eben dem Grunde kann er nicht begreifen und nicht zugeben, daß der bürgerlichen Obrigkeit eine Majestät inne wohne, die sie dem Gerichte ihrer Unterthanen entzieht; denn es gäbe dann eine Majestät und eine majestätisches Ansehen außer Gott. Aus eben dem Grunde besteht er darauf, daß der menschlichen Natur in Christo nicht göttliche Eigenschaften mitgetheilt seyn, nicht Anbetung zukommen könne; denn auch danach gäbe es göttliche Eigenschaften und gäbe es eine Anbetung außer Gott. Aus eben dem Grunde verwirft er alle künstlerischen Mittel für den Cultus: Bilder, Kreuze, selbst den Gesang. Damit würde außer von Gott noch von einem Eindruck des Bildes, Gesangs u. s. w. eine Heilswirkung erwartet. Außer Gott selbst, also seinem Worte in der h. Schrift und dem h. Geist inwendig, darf nichts als erbaulich, sohin heilwirkend betrachtet werden. Alles das — Gnadenwirkung der Sakramente, der Absolution, Anbetung Christi nach seiner menschlichen Natur, Erbauung durch Kunstmittel — setzt die Hoffnung des Heils noch auf etwas

anderes außer Gott, und gehört daher der falschen, nicht der wahren Religion an.

Luther und der lutherischen Kirche ist dieser Gedanke völlig fremd. Er hat nichts gemein mit dem oberstmaaßgebenden Ansehen der h. Schrift, nichts gemein mit der Rechtfertigung aus dem Glauben. Er ist eben der wissenschaftliche Ausdruck und ist der Gipfelpunkt jener bloß verneinenden Reformation, der Vernichtung des vorgefundenen Kirchenbestandes, der sich mit Menschensatzungen und Menschenverehrung zwischen die Seele und die göttliche Heilsordnung drängt, ohne (positive) Erkenntniß und Begier der göttlichen Heilsordnung selbst. Er ist nemlich das schnurstracke und äußerste Gegentheil zum Katholicismus, der durch und durch auf Heilsvermittlung durch die Kirche ruht, und hebt ihn aus der Wurzel aus. Zwingli kam deshalb auf ihn nicht sowohl aus eigenem religiösen Bedürfniß, das durch ihn gestillt würde, sondern aus seinem Anstoß am Katholicismus; er meinte darin den innersten Grund zu dessen Widerlegung und daraus auch die letzte Quelle der Wahrheit gefunden zu haben. Er schöpfte ihn denn auch nicht aus Bibel und göttlicher Offenbarung, sondern aus einer philosophischen Betrachtung. Er leitet ihn ab (zuerst stillschweigend und weniger bewußt, nachher ausdrücklich und deutlich), aus der Alleinursächlichkeit, welche der Begriff der Gottheit sey*). Es ist das selbst die Form seiner Darstellung in seinem Hauptwerke, dem Commentar, daß von einer obersten philosophischen Betrachtung aus derselbe als der Unterschied wahrer und falscher Religion abgeleitet und dann erst die positive christliche Lehre un-

*) So beweist er schon im Commentar das Unvermögen des Menschen, aus eigner Kraft zu glauben, nicht aus der religiösen Erfahrung der Sünde, sondern durch philosophische Argumentation: Weil nicht alle Menschen, die Mosen lesen, oder Christum gesehen haben, glauben, daß Gott die Welt geschaffen oder ihm vertrauen, so muß man daraus schließen: „solius ergo dei est, ut credas, deum esse, et eo fidas" (157). Daß in der Abhandlung de provid. die Alleinursächlichkeit Gottes das beherrschende Princip ist, zeigen die in der vorigen Note abgedruckten Stellen.

terstellt wird. Aber dieser Gedanke, den er als Waffe gegen den Katholicismus sich erfand, führt ihn, wie gezeigt, weit hinaus über die Bekämpfung des Katholicismus zu einem eigenmächtigen Verbot, daß Gott keine Vollmachten der Kirche verliehen, kein Mysterium in der Kirche niedergelegt haben dürfe. Nach ihm fällt allerdings jeder selbsteigne Gottesglanz der Kirche, jede selbstersonnene Gnadenwirkung, aber fallen nicht minder auch alle werkzeuglichen Leiter der Gnade, alle wirklichen Mysterien, alle wirklich der Kirche verliehenen Vollmachten. Es ist dieser Gedanke keineswegs Abwehr der „Creaturvergötterung", sohin des „Götzendienstes", (wie Schweizer Zwingli's Stellung bezeichnet*), sondern Abwehr der Einwohnung und Einpflanzung Gottes in die Creatur, damit Abwehr des Mysteriums. Alles, worin der Katholicismus an Creaturvergötterung nur irgend streift, z. B. Anbetung der Hostie, hat Luther nicht minder nachdrücklich, als Zwingli bekämpft. Das Eigenthümliche der Stellung Zwingli's ist nicht, daß er die Creaturvergötterung bis zum Aeußersten bekämpft, sondern daß er alles Mysterium für Creaturvergötterung hält. Läugnung des Mysteriums, Läugnung, daß göttliche Kräfte der Creatur mitgetheilt, göttliche Heilswirkung an das Creatürliche gebunden seyn kann, Läugnung also aller werkzeuglichen Gnadenspendung, das ist das Innerste der Zwingli'schen Richtung, der beherrschende Punkt seiner Reformation. Wir können es den antimysterischen Gedanken nennen.

So ist es denn wirklich ein anderer Geist, der die beiden Reformatoren im Innersten beseelt, bei Luther der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, bei Zwingli der Gedanke, nichts Gottdurchdrungnes und Göttlichwirkendes außer Gott, dort die Richtung auf den Glauben, hier die Richtung gegen das in die Kirche gelegte Mysterium. Jenes ein Princip der Gründung (Position), dieses ein Princip der Verneinung, Beseitigung; jenes

*) Schweizer reform. Dogm. 22.

aus der heiligen Schrift, dieses aus philosophischen Begriffen geschöpft; jenes aus der Tiefe des religiösen Trostbedürfnisses, dieses aus dem Anstoß an angehäuftem Abergläubischen, Götzendienerischen, Absurden hervorgegangen.

Der Zusammenstoß der also entgegengesetzten Reformationen erfolgte ganz natürlich und nothwendig über die Lehre vom Sakramente. Die deutsche Reformation, von ihrem Centrum, der Rechtfertigung durch den Glauben, aus, hatte keinen Grund, die Sakramente zu läugnen; im Gegentheil, sie sind die Mittel der Gnade zum Glauben und sind die Gaben der Gnade an den Glauben. Die schweizerische Reformation, von ihrem Centrum aus, nichts Göttliches und Heilwirkendes außer Gott, mußte die Sakramente läugnen; ja diese Läugnung ist selbst ihr Centrum. In dem Kampf gegen das, was wirklich Menschensatzung und Aberglauben ist, hatte man sich als einig erfunden. Der Unterschied der tiefern Heilserkenntniß Luther's und ihrer minder tiefen Aneignung bei Zwingli war unter jenem gemeinsamen Kampf nicht in dem Maaße zum Bewußtseyn gekommen. Wie leicht wurde es Zwingli, über seine Auffassung der Erbsünde als bloßer Krankheit Melanchthon zu beschwichtigen. Ja selbst die Kluft in der Lehre vom geistlichen Amt und Schlüsselgewalt wurde nicht nach ihrer Bedeutung wahrgenommen. In der Lehre vom Sakrament aber trat der Gegensatz scharf und gewaltig hervor; es handelte sich hier einfach um Glauben oder Läugnung, und es konnte nicht ausbleiben, daß es darüber zum Bruche kam.

Da saßen denn zu Marburg im Rittersaal die Zwei einander gegenüber: der Mann, welcher der Christenheit das Evangelium wiederbrachte, und der kirchlich-bürgerliche Reformator der Schweiz, — jener voll Unmuth, sich mit einem Gegner verständigen zu sollen, zu dem er kein Band gemeinsamen Geistes empfand, dieser voll Begier und Zuversicht, für seine plane Sache durch seinen planen Verstand über den berühmtesten seiner Zeitgenossen

den Sieg zu erringen, — jener daher entschlossen, gar nicht zu disputiren (er schrieb die Worte: Hoc est corpus meum vor sich hin auf den Tisch, gleich als ein Zeichen, daß er die göttliche Offenbarung nicht von menschlicher Argumentation abhängig mache), dieser mit bedachtem Plan den Angriff bereitend und die Argumente nach allen Seiten ordnend. Es gelang Zwingli wirklich, zu beweisen, daß das Sakrament, wie es Luther lehrte, etwas Unbegreifliches sei; denn — das war der Kern der Argumentation — wenn Christus im Himmel zur Rechten Gottes sitzt, so können wir nicht auf Erden seinen Leib empfangen, gewiß eben so unwiderleglich als das, wenn Gott Einer ist, so kann er nicht Drey seyn; und es gelang ihm, seinen Gegner doch in die Disputation zu ziehen, und da dieser, eben genöthigt, ohne Plan folgte, ihn zum Theil zu verstricken. Luther aber zeigte sich in Marburg nicht minder groß, als zu Worms. Dort stand er gegen die Macht der Welt und die Gefahr an Leib und Leben, hier stand er gegen die Meinung der Welt, und die Schmach, bei der eigenen Parthey als halb, und beschränkt und abergläubisch zu gelten. Dort rettete er die Kirche des Evangeliums, hier rettete er für diese Kirche das Heiligthum der Sakramente.

Eben jener Grundgedanke aber, den Zwingli zum Kampf gegen den Katholicismus sich gebildet, der ihn dann zum Gegensatz und Bruch mit Luther führte, eben derselbe führte ihn zuletzt noch weiter, sogar über den Standpunkt, den er selbst in seiner ganzen reformatorischen Wirksamkeit und in den Schriften seiner besten Periode vertreten hatte, hinaus zu der Lehre von der Prädestination d. i. der ewigen Vorherbestimmung Gottes über Seligkeit und Verdammniß der Menschen. Diese ist bekanntlich in seiner Abhandlung „Von der Vorsehung Gottes" (de providentia Dei) 1530 ausgeführt, während sie in seinem frühern Lehrbegriff, wie er namentlich 1525 in dem Commentar niedergelegt ist, keine Stelle einnimmt, und auch noch nachher (1527)

nur schwache Spuren derselben sich bei ihm finden*). Nach seiner abstrakt mechanischen Vorstellungsweise neigte er wohl immer zur Prädestinationslehre. Die Art, wie er jenen obersten Gedanken, die Verwerfung aller Gnadenwirkungen durch Medien und Werkzeuge, begründete, war bereits eine Vorbereitung für dieselbe, indem ihm von Anbeginn mehr oder minder die Alleinursächlichkeit Gottes dabei vorschwebte. Was aber die Prädestinatonslehre bei ihm zur Entscheidung brachte, das ist der Drang, jenen Gedanken über alle Anfechtung sicher zu stellen. Der Anstoß zu dieser Aenderung oder Fortbewegung seines Lehrbegriffs ist darum kein anderer, als der Kampf gegen die Abendmahls- und Sakramentslehre Luther's. Er thut den Schritt zur Prädestination lediglich, um diese zu brechen, um die Unmöglichkeit einer Gnadenwirkung der Sakramente in absoluter Weise darzuthun. Denn wenn die Bestimmung über das Seelenheil von Ewigkeit her schon feststeht, so können die Sakramente keine Bedeutung mehr für dasselbe haben. Die Prädestination ist zwar nicht eine Consequenz, nicht ein Postulat seines antimysterischen Gedankens — die Läugnung der Sakramente, der Schlüsselgewalt u. s. w. kann auch ohne sie festgehalten werden — aber sie ist die sicherste Begründung und ist darum ein Interesse seines antimysterischen Gedankens. Das Religionsgespräch zu Marburg war nicht bloß die äußere Veranlassung zu jener Schrift über die Vorsehung — indem der Landgraf eine dort gehaltene Predigt von ihm wünschte, und er ihm in Ermangelung einer schriftlichen Aufzeichnung derselben, statt dessen diese Abhandlung ausarbeitete — sondern es war auch, was man bis jetzt übersehen hat, ihr innerer Beweggrund. Diese lang gezogene philosophische Ausführung geht daher in ihrem letzten Ziel nur darauf, die lutherische Lehre vom Abendmahls-Sakrament zu widerlegen, und das um so mehr, als man auf direkte Streitschriften gegenseitig Verzicht geleistet hatte. Wie in dem Commentar über wahre

*) Siegwart 109.

und falsche Religion ein schwerfälliger philosophischer Apparat über Gründe und Quellen der Gotterkenntniß vorausgeschickt wird, um zuletzt auf das gesuchte Resultat den Katholiken gegenüber zu kommen, daß die wahre Religion darin besteht, keine Menschensatzung zu haben, eben so wird hier ein schwerfälliger philosophischer Apparat über Gottes Vorsehung, Weisheit, Allmacht vorausgeschickt, um den Lutheranern gegenüber auf das Resultat zu kommen, daß die Menschen alle unmittelbar von Gott zur Seligkeit oder Verdammniß vorher bestimmt worden sind, und es keine dazwischen liegenden Ursachen giebt, die darauf Einfluß haben, woraus denn unwiderleglich folgt, daß die Sakramente nicht Gnade und Seligkeit wirken. So ist es zur Behauptung seines Grundaxioms und dessen wichtigster Anwendung in der Lehre vom Sakrament, daß er den letzten kühnen Griff thut, es gebe überhaupt nichts Heilwirkendes, als den ewigen Akt der göttlichen Vorherbestimmung. Damit verwirft er dann aber nicht bloß die gnadenwirkende Kraft der Sakramente, sondern, was die unabweisbare Consequenz ist, die gnadenwirkende Kraft aller göttlichen Einrichtungen und sogar aller menschlichen Entschließung. Das ist die Durchführung in jener Abhandlung. Er wiederholt hier zunächst seine Läugnung der Gnadenwirkung der Sakramente in gerader Richtung gegen die Lutheraner, und giebt diesen dabei das Scheltwort „Sakramentirer“ zurück; das sei sakramentirerisch, den Glauben auf die Sakramente zu setzen, da er doch auf Gott allein gesetzt werden müsse*). Er läugnet ferner nunmehr auch die Gnadenwirkung der Predigt; nicht aus der Predigt komme der Glaube, wie die Sakramentirer annehmen, sondern allein vom heiligen Geist, und wenn Paulus das erste sage, so sey das nur eine Aus-

*) De provid. (vol. IV. 119.) „Alii vero, quales sunt Sacramentarii (ii enim jure vocantur Sacramentarii, qui sacramentis tribuunt, quod non habent, et a simplici in unum deum fiducia ad signorum virtutem magnificis quidem, sed fictis et ementitis promissionibus abducunt.“ Auch diese Stelle zeigt deutlich jenen alles beherrschenden Gedanken des „Nichts außer Gott.“

drucksweise, die dennoch das letzte bedeute*). Aber bis ins Herz der Gegner führt er den Stoß: er verwirft nunmehr die Rechtfertigung aus dem Glauben. Damit werde der Glaube selbst zu einem Werke gemacht, das uns die Seligkeit verdiene. Nicht der Glaube, sondern allein die Vorherbestimmung Gottes, die Erwählung wirke das Heil; der Glaube folge bloß nach als die Wirkung der Erwählung. Damit ist denn seine Lehre von der Luther's vollständig und bis auf den letzten Rest der Gemeinschaft losgerissen. Sie ist aber auch losgerissen von seiner eigenen Lehre zur Zeit seiner vollsten und besten Wirksamkeit. Es ist ein absoluter Determinismus, den er nunmehr lehrt. Er spricht dem Menschen jede eigene Entscheidung für sein Heil ab, ja noch mehr, er erkennt kein Moment des Heils auf Seite des Menschen (wäre es auch nur in Folge unwiderstehlicher göttlicher Wirkung), nicht die Werke, nicht den Glauben, sondern legt die ganze Entscheidung bloß in den Akt Gottes vor und außer dem Menschen. Dazu trieb ihn keineswegs das Interesse des pantheistischen Philosophen gegen menschliche Freiheit — er war nicht Pantheist, er glaubte an die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Fortdauer des Menschen, sondern das Interesse des antikatholischen Reformators gegen die Heilsvermittelung durch die Kirche. Nur folgeweise läugnet er daraus den eigenen Antheil des Menschen an der Heilsentscheidung. So brachte ihn die leidenschaftliche Verfolgung seines Grundgedankens, des antimysterischen Princips, ab von seiner früheren evangelischen Erkenntniß**).

---

*) p. 125.

**) Mit Recht betrachtet deshalb Ebrard die Abhandlung „Von der Vorsehung" als ein Abfallen und Herabfallen Zwingli's von seiner sonstigen Lehre. Aber es beweist gegen seine gesammte Auffassung Zwingli's, daß er dieselbe gar nicht zu erklären, nicht mit dessen sonstiger Lehre in Zusammenhang zu bringen vermag, sondern sie als eine zufällige momentane Verirrung hinstellt. Ohne Grund aber ist es, wie andere behaupten, die Prädestination sei überhaupt und von Anfang an das oberst Bestimmende in Zwingli, und komme ihm nur erst zuletzt zum Bewußtseyn. Philosophische

Jetzt erst in dieser völligen Losreißung von Luther und im Gegensatz zu ihm vermag Zwingli dem Glauben eine Stelle in der Heilsökonomie anzuweisen, mit dem er früher, da er sich an Luther anschloß, nichts anzufangen wußte; es ist aber auch eine sehr untergeordnete Stelle und aus ihr kommen Consequenzen der erstaunlichsten Art. Der Glaube hat ihm keine andere Bedeutung, als daß der Mensch an ihm eine sichere Kenntniß und Zeichen seiner Erwählung bekömmt.*) Von einer entscheidenden Wirkung für das Heil ist er gar nicht, so wenig als die Sakramente, sondern er bringt es nur zur Kunde des Menschen. Er ist deshalb — das ist die unabwendbare Folgerung — auch an sich gar nicht nothwendig. Gottes Erwählung ist nicht an den Glauben gebunden, denn der Mensch kann ja selig werden, ohne daß ihm hienieden davon Kunde wird. Es ist ähnlich, wie die Empfindung der Gnade nicht erforderlich ist, um wirklich in der Gnade zu stehen. Hiervon macht zwar Zwingli zunächst nur die Anwendung auf die Kinder, die sterben, bevor sie zum Glauben gelangen und doch selig werden. Aber warum sollte es, wenn nur das die Bedeutung des Glaubens ist, nicht auch Erwachsene

---

Studien aus seiner früheren vorreformatorischen Lebensperiode, Zusammenhang mit ältern Autoren mögen ihm den Weg zur Prädestination geebnet haben; aber sie sind nicht Ursache, daß er ihn betrat. Seine ganze Wirksamkeit während derselben ist nicht durch sie bestimmt. Es ist auch der Fortgang vom Stadium des Commentars zum Stadium der Abhandlung de provid. sichtlich nicht durch spekulative Fortbewegung, sondern durch den praktischen Conflikt mit Luther getrieben. Zwingli war nicht Philosoph und nicht Erfinder eines philosophischen Systems. Die Vernichtung aller Apotheose der Kirche war und blieb der Mittelpunkt seines Denkens und Strebens und nicht führte deterministische Weltansicht ihn zu diesem Streben, sondern dieses Streben führte ihn zuletzt (unter seiner Disposition) zur deterministischen Weltansicht.

*) p. 122—123. „Non quia fides velut opus sit, cui debeatur peccatorum venia, sed quod qui fidem habent in deum, sciunt ultra omnem ambiguitatem, deum sibi esse per filium reconciliatum . . . Constat igitur, eos, qui credunt, scire se esse electos: qui enim credunt, electi sunt. Antecedit igitur electio fidem. Quo fit, ut, qui electi sunt et ad fidei cognitionem non veniunt, quomodo infantes, nihilominus aeternam beatitudinem adipi-

geben, die wirklich erwählt sind, ohne daß ihnen darüber die Kenntniß durch den Glauben gegeben werde? So wird es ihm dann leicht, ja es ist das Folgerichtige, die Erwählung gerade so, wie sie für die Christenheit gilt, auch auf die Heidenwelt auszudehnen. Nur das Verschmähen des Glaubens ist Grund zur Verdammniß oder, genauer ausgedrückt, ist Zeichen der Verdammniß. Aber der Glaube selbst ist kein Erforderniß der Seligkeit. Darum ist der, welchem der Glaube niemals gepredigt worden, ganz in derselben Lage, wie der Christ. Er kann ebenso gut und in derselben Weise erwählt seyn; ob ihm das durch den Glauben zur Kunde gebracht wird oder nicht, das macht keinen Unterschied. Es wird zwar allerdings jeder, der Heide, wie der Christ, nur selig kraft der Erlösung, die Christus für das Menschengeschlecht gebracht hat; aber einer Aneignung für ihn durch den Glauben bedarf es nicht *).

Bei dieser Beseitigung der Bedeutung des Glaubens durch die Erwählung konnte nun Zwingli zu seinem ursprünglichen und ihm natürlichen Standpunkt (wie er ihn vor Luther's Einfluß auf ihn hatte) zurückkehren, daß der reine Wandel und die vom

scantur ... et huius rei sc. damnationis) perinde certum signum est incredulitas atque fides electionis signum." p. 124. „Quocirca, quum fidei lucrum aeternae salutis tribuitur, posteriori ac veluti sigillo tribuitur, quod prioris est ac instrumenti. Signum est electionis, qua vere beamur, fides. - Sic etiam operibus tribuitur meritum, quae etiamsi ex fide fiunt, quomodo Abrahami opera, non tamen merentur felicitatem ... Sicut enim fidei tribuitur justificatio et salus, quum ea solius sint electionis et liberalitatis divinae" ...

*) p. 123. „Similiter de incredulorum damnatione, hi enim soli intelliguntur, qui audierunt et non crediderunt ... Non est igitur universale, quod qui fidem non habet, damnetur, sed qui fidei rationem exponi audivit et in perfidia perstat et moritur, hunc possumus fortasse inter miseros abjicere... Nihil enim vetat, quo minus inter gentes quoque deus sibi deligat, qui revereantur ipsum, qui observent, et post fata illi jungantur. Libera est enim electio ejus. Ego certe malim, si optio detur, Socratis aut Senecae sortem eligere, qui ut numen unum agnoverunt, ita mentis puritate sategerunt, illud demereri, quam aut Pontificis Romani, qui tamen se deum vel ipse judicaret, si licitator adsit" ...

Glauben im specifisch-christlichen Sinne verschiedenen natürlichen Züge der Gottesliebe und des Gottvertrauens die Seligkeit wirken, wie er das von 1516 wohl bis über 1520 gepredigt, und dieses findet er denn bei den achtbaren Männern des Heidenthums, namentlich bei Seneka, ja findet es bei ihnen noch vollkommener seiner Meinung nach, als bei den Christen, die noch dem römischen Aberglauben huldigen. Namentlich was Zwingli als das Höchste in der Religion ansieht, keine Menschensatzungen anzunehmen, und das Vertrauen allein auf das höchste Wesen (numen) zu setzen, das findet er bei den Aufgeklärten des heidnischen Alterthums im vollsten Maaße. Von da aus gelangt deshalb Zwingli dahin, die Heiden selig zu sprechen ohne alle Annahme besonderer göttlicher Veranstaltung, die Buße und Glauben bei ihnen ersetzten, bloß kraft ihrer Erwählung und ihrer Tugenden. Sie ist am glänzendsten dargelegt in der kurz vor seinem Tode dem König von Frankreich übersendeten Darlegung des christlichen Glaubens:*) „Hier (im Himmel) darfst Du hoffen, mein frommer König, wenn Du nach dem Beispiele eines David .... Dein Reich verwaltet hast, vor allem Gott selbst zu sehen in seinem Wesen..... Sodann darfst Du hoffen, daselbst zu sehen den Verein, die Gesellschaft und das Beisammenseyn aller Heiligen, Weisen, Gläubigen, Standhaften, Tapferen und Tugendreichen, die seit Anfange der Welt gelebt haben. Da die beiden Adam, den Erlösten und den Erlöser, da den Abel, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Juda, Moses, Josua, Gideon, Samuel, Elias, Elisa, Jesaias und die Gottesgebärerin, von der er geweissagt, David, Josias, Johannes den Täufer, Petrus, Paulus; da einen Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen, die Scipionen."

Auf diese Weise findet dann Zwingli in der Prädestination

---

*) Ich gebe hier die gewiß unbefangene Uebersetzung Christoffel's II. S. 296.

auch nach einer andern Seite hin den Abschluß und die Abrundung der Gedanken seines ganzen Lebens. Die Gleichwürdigkeit des classischen Alterthums und des Christenthums, die Nichtunterscheidung der Frömmigkeit des natürlichen Menschen und des christlich erweckten Menschen, wie sie in seinem ganzen Bildungsgange und seiner ganzen Denkweise herrscht, erhält ihre dogmatische Rechtfertigung, wenn nicht Predigt und Sakrament und nicht der Glaube die entscheidende Wirkung für das Seelenheil haben, sondern allein die Erwählung.

Das ist der Ursprung der reformirten Prädestinatonslehre. Von der Prädestinationslehre Augustin's und Luther's ist sie demnach im Innersten verschieden. Diese ist gegen den Werth des menschlichen Willens und seiner Werke (Pelagianismus) gerichtet, sie dagegen gegen den Werth der göttlichen Gnadenmittel und gegen den Werth des Glaubens. In der That ist die Prädestinationslehre Zwingli's nur der Gipfel jener verneinenden Reformation, und ihres Grundgedankens, daß nichts heilwirkend seyn dürfe außer Gott selbst. Sie steigt über alle Schöpfungen, Stiftungen, Vermittelungen Gottes, wie über alles freie Leben, das er hervorgerufen, hinweg auf die kahle Höhe, da nichts ist als allein Gott, und läßt ihn dort, wo nichts ist außer ihm, über Heil und Verdammniß entscheiden. Zwingli vernichtet mit dieser Lehre, wenn sie richtig wäre, allerdings das Lutherthum, aber in der That auch das Christenthum. Wenn auch nach ihr noch die Erlösungsthat Gottes, die es offenbart, allenfalls ihre Bedeutung behält, indem auch die Heiden, ohne es zu wissen, nur durch Christus selig werden, der Heilsweg für den Menschen, den es anordnet, hat keine Bedeutung mehr, und es ist nicht abzusehen, warum nicht Gott ganz allgemein die Sühne durch Christus unsichtbar vorgehen ließ, ohne den Menschen etwas davon mitzutheilen.

Also ist das oberst Bestimmende in Zwingli's Leben, Lehren und Wirken der Gedanke, daß außer Gott nichts Gottdurchdrungenes, nichts eine Kraft des Heils in sich Tragendes seyn kann.

Er ist die Einheit in den verschiedenen Perioden und Phasen seiner Lehre, da er das Heil in den moralischen Wandel, die Nachahmung der Tugenden der Heiligen (1517), da er es in den Glauben (1523), da er es in die göttliche Erwählung (1530) setzte. Er ist die Wurzel aller seiner Lehren: über Sakramente, Schlüsselgewalt, geistliches Amt und Kirchenverfassung, Person Christi, Prädestination. Er ist bis zu dieser Stunde dasjenige, was die Reformirten von uns trennt, was das Hinderniß wahrer Union ist.

Drittes Kapitel.

Calvin.

Erst mit Calvin erhielt die schweizerische Reformation Abschluß und Vollendung. Die ganze reformirte Kirche, mit Ausnahme der deutschen Schweiz, — und in wichtigen Stücken selbst diese nicht ausgenommen — steht nicht auf Zwingli, sondern auf Calvin, und hat nur die Züge Zwingli's, die Calvin von ihm aufnahm.

Calvin ist nach seiner geistigen Individualität eben so weit von Zwingli, als von Luther verschieden. Er hat nichts von Zwingli's humanistisch-philosophischer Auffassung, ungeistlichen Beweggründen, hausbackenem Wesen. Ihn erfüllen nur biblische Vorstellungen, sein ganzes Denken und Leben bewegt sich nur in dem Rathschluß der Erlösung, und ein hoher idealer Sinn hebt ihn über alles Gewöhnliche. Er ist aber auch nicht ein ganzer voller Mensch, wie Luther, und seine Gabe ist nicht, wie bei Luther, Geist und Fülle der Ideen, sondern nur eindringender Verstand und strenges Denken. Schöpferische Gedanken auf dem Gebiete der Erkenntniß hatte er gar nicht, er empfing alles von Luther oder Zwingli; er war hierin großer Theologe, aber nicht Reformator. Dagegen hatte er große Organisations- und große Regierungsgabe. Eigenthümlich aber ist ihm ein trü-

der, fast finsterer Ernst, eine herbe Schroffheit gegen irdische Lebensbefriedigung und daraus eine Strenge, ja Härte. Damit contrastirt er gegen Zwingli's natürliche Jovialität, wie gegen Luther's auf dem Sieg des Glaubens ruhende Lebensfreudigkeit. Das alles ist bei ihm getragen durch einen eisernen, noch durch Gottesfurcht und Gottesunterwerfung gefeieten Willen. Er ist eine Samuelsgestalt in der Geschichte des neuen Bundes.

Für Zwingli sich zu entscheiden gegen Luther, bestimmte ihn, wie alle Evangelischen seiner Nation, wohl einerseits jenes Uebergewicht des blos logischen Denkens, der abstrakte scharfe Verstand, dem diese Durchschneidung zwischen Göttlichem und Creatürlichem, Geistigem und Leiblichem, sich als das Wahre und Gewisse darstellte, anderntheils der leidenschaftliche, durch die Verfolgung aufs höchste gesteigerte Haß gegen die katholische Kirche, dem in dem Gegensatz gegen sie nicht weit genug gegangen werden konnte.

Seine Stellung zu den beiden Reformationen ist jedoch nicht so einfach, als man sie aufzufassen pflegt.

Er steht in dem großen Partheykampfe der Zeit entschieden auf Seite der schweizerischen gegen die deutsche Reformation. Er steht nämlich auf dem Grundgedanken Zwingli's — keine heilwirkende Kraft außer unmittelbar in und durch Gott —, und ist deshalb in der ganzen Kette der Dogmen, die daran hängt (Sakrament, Schlüsselgewalt, Person Christi, Prädestination u. s. w.) zwinglisch. Was er hierin zur Annäherung an die lutherische Kirche thut, ist nur scheinbar, theils belanglose Ermäßigung, theils bloße Verhüllung. Es giebt hierin keine Mitte, man kann namentlich die Sakramente nur entweder glauben oder läugnen.

Dagegen in allem Uebrigen, was nicht von jenem (antimysterischen) Grundgedanken beherrscht wird, hat Calvin einfach und rein die Lehre Luther's angenommen, ohne die Verflachungen und Verschiebungen Zwingli's, also namentlich in den Grundlehren von Erbsünde, Buße, Glauben, Werken, Genugthuung,

Rechtfertigung, nur daß die Prädestination in ungelöstem Widerspruch mit der Rechtfertigung aus dem Glauben stehen blieb. Sein Lehrsystem (institutio christiana) muß darum im Ganzen und abgesehen von den bestimmten Streitpunkten (Sakrament, Prädestination) geradezu als lutherische Theologie angesehen werden, während im Zwingli'schen Lehrsystem (comment. de vera et falsa religione) nichts lutherisch ist, sondern alles eine ganz andere Bedeutung hat, als bei Luther. Erst mit Calvin giebt es wirklich ein Bereich von evangelischem Consensus zwischen den beiden Confessionen. Erst jetzt ist die Rechtfertigung aus dem Glauben ein gemeinsames evangelisches Banner, wenn sie auch bei den Reformirten immer mit der Rechtfertigung aus der Erwählung um den Sieg in der Vorstellung ringt. Calvin hat in der That, jene Streitpunkte abgerechnet, den Zwingli'schen Lehrbegriff aus der reformirten Kirche verdrängt. Er ist es, durch welchen die ganze auf der Reformation stehende Christenheit insoweit lutherisch gemacht wurde.

Außer dieser Entscheidung unter den vorgefundenen Reformationen brachte aber Calvin auch noch selbständig ein neues Prinzip in den Protestantismus, das ist sein großer praktischer Impuls: die Verherrlichung Gottes durch die wirkliche volle Herrschaft Seines Wortes im Leben der Christenheit. Das Wort Gottes nicht als Urkunde, sondern als die beständige Rede des gegenwärtigen Gottes — die Gemeinde, erfüllt von dieser heiligen Gegenwart, die nichts Unheiliges duldet — der Wandel der Gläubigen und die Ordnung der Völker Gott und seinem Wort die Ehre gebend und bloß auf die Verwirklichung seines Reiches gerichtet — das ist die hohe Anschauung, die ihn erfüllet, das ist der eigenthümliche mächtige Beweggrund seiner neuen Reformation. Daraus kommt der ascetische Geist in seiner Sittenlehre und in der Richtung, die er dem Leben gab, und zwar ein Geist evangelischer Ascese, nicht in selbstgemachten Geboten (keine Schuhe, kein Hemde tragen, die und die Speisen nicht

essen), sondern in vollkommner Erfüllung der göttlichen Gebote bestehend, dieser Ernst, diese Strenge des Wandels, diese durchgeführte christliche Hausordnung, diese scharfe Abscheidung gegen die Welt, diese Verbannung äußerlicher Vergnügungen. Daraus kommen auch die ihm eigenthümlichen Einrichtungen. Es kommt daraus vor allem die Kirchenzucht. Auf sie wird von ihm selbst und von seinen Anhängern — Beza, Viret, Knox — als die unerläßliche Bedingung gedrungen, sie ist ihm der Mittelpunkt und die oberste Aufgabe der verbesserten Kirche; es soll durch Reinheit des Wandels die wahre Gemeinde des Herrn dargestellt, soll durch den Kirchenbann alles, was da unrein ist, vom Tische des Herrn ferngehalten werden. Es kommt daraus sodann die Gemeindeverfassung. Sie hat den Sinn, daß die ganze Gemeinde in Gestaltung ihres kirchlichen Lebens selbstthätig ihren Glauben bewähre zur Verherrlichung Gottes; ihre Hauptaufgabe aber ist eben deshalb die gemeinsame Reinhaltung des gemeinsamen Wandels, und dadurch hat sie ihren Grund und Mittelpunkt selbst wieder in der Kirchenzucht. Es kommt daraus endlich die christliche Staatsordnung, daß auch der Staat nur der Verherrlichung Gottes diene durch Aufrechthaltung eines strengen, rein geistlichen öffentlichen Lebens, namentlich auch durch Unterstützung der Kirchenzucht, woraus dann später die Folgerung gezogen wurde, daß die Gemeinde der Heiligen auch die Herrschaft im Staate haben soll. Die Kirche, welche Zwingli durch Läugnung der Mysterien und Vollmachten vernichtet hatte, ließ Calvin in Trümmern; aber die Gemeinde hat er dafür mit einer ungeheuren Energie aufgerichtet, wie sie nicht mehr da war seit der apostolischen Zeit. Auf dieses praktische Ziel erhielt nun auch die Prädestinationslehre bei Calvin ihre Richtung. Er nimmt sie von Zwingli auf in Zwingli's Sinn, als Palladium nicht bloß gegen das Verdienst der Werke, sondern auch gegen die Gnadenwirkung der Sakramente, als die den Raub an der alleinigen Ehre Gottes in der Wurzel abschneidet; aber sie wird unter ihm

zugleich zu einer Kraft der Erhebung für die Erwählten, daß sie sich absondern von der Welt und als das Volk Gottes sein Reich aufrichten.

Dieses gesammte Werk christlicher Lebensgestaltung hat zu seinem innersten Motiv die Gegenwart der Majestät Gottes in und mit Seinem Wort. Es ist ein Motiv für die Gestaltung des christlichen Gemeindelebens, es ist aber nicht minder ein Motiv für die einzelne Seele, es giebt ihr die Energie in Erfüllung der göttlichen Gebote. Dieses Motiv flößte Calvin der reformirten Kirche ein. Es erfüllte ihr ganzes Leben mit einem priesterlichen Hauch. Es erzeugte den Puritanismus, das Heroenalter Englands, wie Carlyle ihn treffend bezeichnet. Es theilte sich selbst den Sekten mit bis auf diese Stunde. Es ist das große Charisma der Reformirten, und wohl ihnen, wenn sie es bewahren und pflegen.

In der Ausführung aber ruht dieses Werk Calvin's auf den vorgefundenen Grundlagen der Zwingli'schen Reformation und ist zugleich bestimmt durch die Schärfe und den trüben Ernst seiner eignen Individualität. Daher ist seine Gemeindeverfassung (besonders bei seinen Nachfolgern) auf die Herrschaft der Sämmtlichen gebaut. Darum hat seine Kirchenzucht, auch wenn man alles abzieht, was den Sitten und Einrichtungen der Zeit angehört, noch eine starke Gabe von rigoristischem Sittenmaaß und polizeilichem Sittenzwang. Es geht durch diese seine tiefe und herrliche Gründung doch auch ein Zug äußerer Gesetzlichkeit, ein alttestamentlicher Zug. Es neigt dahin, daß die Herrschaft des Wortes Gottes aufgerichtet ist mehr als eines unverbrüchlichen Gebotes, denn als der erlösenden, fröhlich machenden Botschaft. Es ist eine Theokratie, wenn auch evangelischer Art, der Gedanke, in der äußern Gestaltung der Christenheit das Reich Gottes nicht bloß zu stützen, sondern es selbst vollkommen aufzurichten durch die Herrschaft seiner Erwählten, durch die unbedingte

Befolgung seines Gebotes, durch die unerbittliche Ahndung seiner Verletzung, und selbst an alttestamentlicher Härte fehlt es nicht, bei ihm selbst und bei seinen Nachfolgern, die diesen Gedanken verwirklichten. Namentlich der Puritanismus, wie er das großartigste Erzeugniß des calvinischen Geistes ist, trägt auch dieses Gepräge in riesenhafter Weise, auf ihm ruht seine höchste Steigerung und Verirrung, das Reich der Heiligen.

Das ist der Genius Calvin's, ist der Charakter der reformirten Kirche in ihrem Abschluß: die evangelische Heilslehre Luther's in reiner voller Aneignung — dazu das antimysterische Princip Zwingli's in allen seinen Consequenzen — ein großer, neuer Impuls für evangelische Lebensgestaltung, jedoch nicht ohne Beisatz gesetzlichen Zuges.

Viertes Kapitel.

Consensus und Dissensus der beiden Confessionen.

Aus dem dargelegten Gang deutscher und schweizerischer Reformation ergiebt sich das Verhältniß zwischen lutherischer und reformirter Kirche.

Beide bekennen sich gemeinsam mit der katholischen Kirche zu den ökumenischen Symbolen, da diese von der ganzen Reformation nicht angefochten wurden, daher zu den allgemein christlichen Lehren von Gott — Dreieinigkeit, Gottheit Christi, Thatsachen der göttlichen Offenbarung.

Unter den beiden evangelischen Kirchen selbst ist ein Consensus über die Heilsordnung nach ihrer innerlichen Seite, die Stellung der Seele zu Gott und Gottes zur Seele, daher über die ewigen Werthe im Reiche Gottes. Es sind das die Lehren von Sünde, Buße, Glaube, Genugthuung, Rechtfertigung, Werken u. s. w. Denn hierin trat Calvin stillschwei-

gend von Zwingli ab zu Luther, und ist deshalb die Lehre der reformirten Kirche nunmehr gänzlich oder mit geringen Abweichungen lutherisch. Dieser Consensus ist zwar stark erschüttert durch die Prädestinationslehre, aber dieselbe ist doch nicht allgemein in das Bekenntniß der reformirten Kirche aufgenommen und ihr Verhältniß zu der nach Luther gelehrten Rechtfertigung durch den Glauben ist nicht entschieden.

Dagegen besteht unter ihnen ein schnurstracker Dissensus über die Heilsordnung nach ihrer äußerlichen Seite, die äußern Mittel und Anstalten, durch welche Gott auf die Seele wirkt und sein Reich auf Erden aufrichtet, daher über die irdischen Stiftungen im Reiche Gottes. Es sind das die Lehren von Sakrament, Beichte und Absolution, geistlichem Amt, Cultusmittel, Schriftgebrauch, Kirchenregiment, ja Kirche überhaupt. Denn hierin steht die reformirte Kirche nach wie vor auf dem Gedanken Zwingli's, daß es keine Mittelursachen des Heils zwischen Gott und dem Menschen d. i. keine werkzeugliche Gnadenspendung giebt, und die milderen Anwendungen oder Verhüllungen dieses Gedankens bei Calvin sind nicht Aenderungen seines Wesens. Der Dessensus hierin ist darum auch nicht ein Gegensatz über verschiedene neben einander stehende Lehren, sondern ein Gegensatz des Princips.

Für das Verfahren bei der Reformation der vorgefundenen Kirche hat die lutherische Kirche das (positive) Princip, daß Wort und Gebot Gottes über Menschensatzung steht und zu seinem unbedingten Ansehen kommen soll; die reformirte Kirche das (negative) Princip, daß Menschensatzung überhaupt und an sich nicht bestehen soll, daß das wider die wahre Religion ist. Die lutherische Kirche fordert deshalb Sichtung des geschichtlichen überkommenen Kirchenbestandes nach Gottes Wort, die reformirte Kirche Vernichtung desselben und neuen Aufbau bloß aus Gottes Wort, jene, daß nichts bestehe, was Gottes Wort widerstreitet, diese daß nichts bestehe, was nicht von Gottes Wort

selbst geboten, also nicht selbst Gottes Wort ist. Dort ist deshalb geschichtliche Stetigkeit, conservative Reform, hier Bruch mit der Geschichte, radikale Reform. Die lutherische Kirche betrachtet sich als die Fortsetzung der apostolischen Kirche selbst, als die in ununterbrochener wenn auch getrübter Existenz durch die altkatholische und mittelalterliche Periode hindurchgeht, die reformirte Kirche betrachtet sich als eine völlig neue Kirche nach dem Vorbild der apostolischen.

Für Lehre und Einrichtungen selbst hat die lutherische Kirche das (positive) Princip: die Rechtfertigung durch die Sühne Christi mittelst des Glaubens, die reformirte Kirche außer und über diesem das (negative) Princip: daß es außer (praeter) Gott nichts Heilwirkendes, daher daß es keine Heilswirkung durch kirchliche Akte gebe. Danach verwirft die lutherische Kirche alles, was da eine sühnende Kraft haben soll außer der Sühne Christi (das Meßopfer zur Sühne der täglichen Sünden, die Genugthuungswerke, die Entscheidung der Seligkeit nach dem Gehorsam gegen die Kirche), und alles, was eine Aneignung des Heils ohne den Glauben enthalten soll (die Heilswirkung ex opere operato). Aber sie verwirft damit nicht gottverordnete Träger und Leiter und Werkzeuge der Gnade, als da sind Vollmachten des Amtes, Sakramente u. s. w., sondern sieht in ihnen vielmehr die Mittel, das durch Christi Sühne erworbene Heil an den Menschen zu bringen. Die reformirte Kirche dagegen verwirft auch das alles, weil es danach — gegen das Kennzeichen der wahren Religion — außer Gott und der unmittelbaren Wirkung des heiligen Geistes noch etwas giebt, was da Heil und Seligkeit wirke.

Auf diesem Gegensatz des Princips beruhen die wesentlichen Unterscheidungslehren der beiden Kirchen sammt und sonders.

Die lutherische Kirche legt einen Werth auf die Tradition, auf den Consensus des Glaubens durch alle Jahrhunderte, daher namentlich auf das Zeugniß der Kirchenväter. Die reformirte Kirche erkennt nichts als bindend und leitend als die heilige Schrift, sie

beruft sich wohl auch auf das Zeugniß der Väter als Belege ihrer Schriftauslegung, aber sie räumt ihm nicht einen bestimmenden Einfluß auf sich ein.

Die lutherische Kirche bewahrt mit Pietät die geschichtlich überkommenen Einrichtungen zur Erbauung und Ordnung, die in der Kirche aus frommen Sinn, wenn auch ohne Inspiration erzeugt wurden. Die reformirte Kirche verwirft sie, weil sie nicht von Gott selbst sind. Daher z. B. die gänzliche Beseitigung der Apokryphen, die Abschaffung der Perikopen, ja in gewisser Periode die Abschaffung aller Feiertage mit Ausnahme des Sonntags, die Abschaffung der kirchenrechtlichen Institute, des Parochialrechts, des Patronats u. s. w.

Die lutherische Kirche hält mit gleich ursprünglicher Gewißheit fest an der Untrüglichkeit der heiligen Schrift — dem formalen Princip — und an der Untrüglichkeit der Grundlehren, die sie als Inhalt der heiligen Schrift erkennt, namentlich den Lehren der ökumenischen Symbole von Gott und ihren eigenen Lehren vom Heilswege, die man unter der Bezeichnung Rechtfertigung aus dem Glauben zusammenzufassen pflegt — dem materialen Princip, richtiger ausgedrückt, dem materialen Bekenntniß *). Beides, das Schriftansehen und der (bereits erkannte) Schriftinhalt, soll sich wechselseitig erproben und verbürgen **). Die reformirte Kirche dagegen hält an dem Ansehen der

*) Fälschlich wird das als materielles „Princip" bezeichnet. Es ist nicht ein bloßes Princip, sondern ein Kreis bestimmter Lehren von Sündhaftigkeit, Erbsünde, Unvermögen zum Guten, Buße, Glauben, Genugthuung u. s. w.) und die Lehre z. B. von der Gottheit Christi steht ganz in gleicher Linie mit der Rechtfertigung aus dem Glauben. Erst die neuere Auffassung hat daraus ein bloßes abstraktes Princip gemacht, so daß man bei ganz abweichender Lehre über Gottheit Christi, Genugthuung u. s. w. dennoch das Princip der Reformation von der Rechtfertigung aus dem Glauben festzuhalten vorgiebt.

**) Nicht im lutherischen Princip und Wesen liegt es, wenn in einer späteren Epoche und nur in einer gewissen Richtung (der pietistischen) eine einzelne Lehre — die Rechtfertignng aus dem Glauben, oder wie sie jetzt

h. Schrift (dem formalen Princip) als an dem Ersten, Vorausgehenden, auf sich allein Stehenden fest, und der Inhalt der h. Schrift soll sich erst als ein Zweites ergeben *). Ganz augenfällig ist das bei Zwingli, daß er zuerst das Ansehen der h. Schrift geltend machte und erst nachher zu ermitteln suchte, was denn eigentlich in der h. Schrift stehe. Minder, ja kaum merklich ist dieses Verhältniß bei Calvin und dem Hauptstamm der reformirten Kirche, der sich auf Calvin gründet. Es tritt aber wieder deutlich und scharf hervor in neuern Richtungen der reformirten Kirche. Mehrere Abtheilungen derselben in England, Amerika, der Schweiz fordern jetzt die ihrigen zu einer Schriftforschung auf, nicht, wie die lutherische Kirche, um ihr Bekenntniß zu erproben, sondern um es neu in Frage zu stellen. Sie sollen gleichsam tabula rasa in ihrer Ueberzeugung machen und nun in der h. Schrift nach der vielleicht noch gar nicht entdeckten Wahrheit forschen. Die lutherische Kirche hat deshalb überall und durch alle Zeiten ihr einheitliches Bekenntniß bewahrt, die reformirte je in verschiedenen Ländern, Zeiten, Denominationen die verschiedensten Bekenntnisse aus der h. Schrift entnommen. Daß nun aber die reformirte Kirche kein materielles Princip habe, wie gewöhnlich behauptet wird, ist nicht richtig. Für's erste geht doch auch durch ihre sämmtlichen Bekenntnisse, wenigstens thatsächlich, die Rechtfertigung aus dem Glauben, wenn auch unter mancherlei Schattirungen. Für's andere hat sie ein materielles Princip eben an jener Verwerfung aller Gnadenspendung durch kirchliche Akte. Auf dieser beruht ihre Identität mit sich selbst als reformirte Kirche in allen Ländern und Denominationen. Durch sie sind die Gemeinden der Dortrechter Beschlüsse, die Ge-

---

gefaßt wird, das Heil aus Blut und Wunden Christi — deren Wahrheit man im frommen Gefühl erprobt hat, aus der h. Schrift herausgenommen und gleich als auf eigenes Ansehen gestellt, und der übrige Inhalt der h. Schrift als nicht vorhanden behandelt wird.

*) Göbel, Religiös. Eigenth. der luth. und reform. Kirche. S. 68. Schweizer, Reform. Dogm. S. 31.

meinden der Märkischen Confession, die Baptistengemeinden u. s. w. eine reformirte Kirche. Sie ist auch die Gränze jener angeblich absoluten voraussetzungslosen Schriftforschung jetziger reformirter Denominationen. Darum steht bei dieser Schriftforschung immer das Eine fest: das Ergebniß mag immerhin presbyterial, baptistisch, methodistisch, aber es darf nicht katholisch und darf nicht lutherisch seyn.

Die lutherische Kirche erkennt in den Sakramenten Gnadenmittel, daß wir durch das sinnliche Element und in demselben Gnaden von Gott empfangen. Die reformirte Kirche erkennt in ihnen nur Gnadenzeichen, daß sie uns nur durch sinnbildliche Darstellung Gnaden zu unsrem Bewußtseyn und dadurch zur Versicherung bringen, die wir außerhalb der Sakramente unmittelbar vom h. Geist durch den Glauben empfangen. Das Mysterium liegt nach lutherischer Ansicht im Sakramente selbst, nach reformirter Ansicht außerhalb des Sakramentes in der unmittelbaren und rein geistigen Gemeinschaft mit Gott. Insbesondere für das Abendmahl wird danach der Empfang des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein von der lutherischen Kirche bekannt, von der reformirten geläugnet.

Die lutherische Kirche erkennt eine Schlüsselgewalt, eine Vollmacht des von Gott gestifteten Amtes, daß auf dem Bekenntniß der Sünden vor ihm und auf seiner Ankündigung der Sündenvergebung eine Verheißung ruht. Die reformirte Kirche erkennt keine Schlüsselgewalt. Bloß das Bekenntniß vor Gott unmittelbar, die innerliche Beichte, und die Absolution von Gott unmittelbar, die innerliche Gewißheit der Sündenvergebung, hat eine Verheißung. Beichte und Absolution haben höchstens einen Werth als natürliche Rathserholung und natürliches Tröstungsmittel, als solche sind sie aber bei jedem Christen gerade so wie bei dem verordneten Amt zu erholen und soll der Geförderte ihrer gar nicht bedürfen. So fällt der eigentliche Begriff der Schlüsselgewalt, das Sündevergeben und Sündebehalten, und die refor-

mirte Kirche ist daher genöthigt, der Schlüsselgewalt einen andern Begriff zu unterstellen, nemlich die äußere Kirchenzucht und den Bann, und diese Schlüsselgewalt betrachtet sie dann als der Gemeinde verliehen.

Die lutherische Kirche erkennt am Kirchenregiment ein gottverordnetes Amt über der Gemeinde. Sie hat zwar (gegen die ächte Forderung ihres eigenen Geistes) das Episkopat aufgegeben; aber sie schreibt doch dem Lehrstande (Ministerium) und schreibt der christlichen Obrigkeit einen und dazu einen vorzüglichen Antheil an der Kirchenregierung zu aus eigenem Beruf und Recht, und betrachtet die Gemeinde nur als dritten Faktor derselben neben diesen, nicht über ihnen. Die reformirte Kirche dagegen erkennt im Kirchenregimente eine Macht der Gemeinde. Nach Zwingli haben von Rechtswegen die 7000, d. i. die Seelenzahl des Kantons Zürich, in kirchlichen Dingen zu bestimmen und nur Zweckmäßigkeitshalber und im Namen der 7000 soll die weltliche Obrigkeit, d. i. der Rath der 200, bestimmen, und auch nach der Verfassung der calvinischen Kirche leitet sich die Gewalt der Presbyterien und Synoden aus Vollmacht und Wahl der Gemeinde ab.

Die lutherische Kirche baut den Cultus an erster Stelle aus den Handlungen der Kirche kraft göttlicher Vollmacht und Verheißung und erst an zweiter Stelle aus den entgegenkommenden Handlungen der Gemeinde, die reformirte Kirche baut ihn an erster Stelle und baut ihn fast ausschließlich aus den Handlungen der Gemeinde. Dazu bedient sich die lutherische Kirche aller Mittel der Kunst. Insbesondere besteht sie auf dem Gebrauch der Bilder, Cruzifixe und Kreuze. Nur alle Bilderanbetung oder Bilderverehrung hat sie von Grund aus beseitigt. Die reformirte Kirche dagegen ist den künstlerischen Mitteln im Cultus abgeneigt. Insbesondere aber Bilder und Cruzifixe verwirft sie als Götzendienst*).

*) Heidelb. Katech.: „Frage: Mögen aber nicht die Bilder als der Laien

Im Ganzen ist daher nach lutherischer Auffassung die Kirche eine göttliche Gnadenanstalt, eine Institution, eine gegebene sächliche Macht, eine heilige Stiftung, welche den Menschen umfängt, ihn vor seiner eigenen That mit den Gnadenmitteln, die ihr vertraut sind, ergreift und zum Glauben bereitet und den Glauben, der bereits in ihm lebt, durch jene Mittel fördert. Das von ihr bewahrte Verständniß des göttlichen Wortes, die von ihr gespendeten Sakramente mit ihrer specifischen glaubenerweckenden, glaubenstärkenden Kraft, die von ihr ertheilte Sündenvergebung mit ihrer Verheißung, die von ihr geübte Leitung stehen über den Menschen als ein gegebenes Ansehen und als ein Born des Segens, der auf sie quillt, von dem sie nur zu empfangen brauchen. Nach reformirter Auffassung dagegen ist die Kirche und alles, was sie zu bieten hat, fortwährend nur das Erzeugniß der eignen That der Menschen. Der Mensch muß sich den Inhalt der biblischen Lehre erst selbst erforschen. Er muß die ganze Gnade des Sakraments durch den Glauben sich erst erringen, und das Sakrament drückt ihm nur aus, was er sich also selbst erringt. Er muß sich in der eignen Zuversicht zu Gott die Absolution selbst erholen, muß sich den Segen erflehen. Er hat, je an seinem Theil, die Kirchenleitung und allenfalls (in den Denominationen) die neue Kirchengründung durch seine Wahl, durch sein Votum, durch seine That zu bewirken. Die Kirche ist lediglich die Gemeinde, ein Verein der Gläubigen, eine Gemeinschaft, das Heil zu erwerben, nicht eine Institution über ihnen, die es ihnen spende, nicht die Mutter, die sie mit ihren Tränken nähre.

In allen diesen Stücken ist denn, wie sich damit herausstellt, das, was die Reformation an der katholischen Kirche als irrig und Gottes Wort widerstreitend bekämpft, von der lutherischen

---

Bücher in den Kirchen geduldet werden? Antwort: Nein, denn wir nicht sollen weiser seyn, denn Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterrichtet haben."

Kirche auf Maaß und Gränze gebracht, berichtigt, geläutert, von der reformirten Kirche dagegen in das gerade Gegentheil umgekehrt: gegen die katholische Ueberschätzung der Tradition Abwerfung aller Tradition — gegen die katholische Stabilität und Stagnation des geschichtlich Ueberkommenen Ausjätung alles geschichtlich Ueberkommenen — gegen die katholische Hostienanbetung Läugnung des göttlichen Wunders im Brode — gegen die katholische Sakramentswirkung, die des Glaubens gar nicht bedarf (ex opere operato), Läugnung aller Sakramentswirkung, die nicht schon die Wirkung des Glaubens ist — gegen die katholische unumschränkt ausschließliche Herrschaft von oben Herrschaft von unten — gegen die katholische theokratisch heilsvermittlende Stellung des geistlichen Amtes Läugnung der göttlichen Vollmachten und der auch nur werkzeuglichen Stellung des geistlichen Amtes — gegen die katholische Bilderverehrung Verbot der Bilder — gegen die katholische Identifikation des Göttlichen und Creatürlichen, des Geistlichen und Leiblichen Zerreißung des Bandes zwischen beiden.

Darum ist der reformirte Vorwurf gegen die lutherische Kirche, daß sie auf halbem Wege stehen geblieben, daß sie noch gefangen in Menschensatzungen, im papistischem Aberglauben sey — sie sehne sich (wie Zwingli gegen Luther es ausdrückt) zurück nach den Fleischtöpfen Aegyptens, ihr Bekenntniß sey (wie Calvin von der Augsburgischen Confession sagt) „weder Fleisch, noch Fisch." Dagegen ist es der lutherische Vorwurf gegen die reformirte Kirche, daß sie im Kampfe gegen den Katholicismus sich überstürze, mit dem Irrthum die Wahrheit ausjäte, daß sie göttliche Heiligthümer zerstöre („Sakramentirer").

Die Unterscheidungslehren der beiden Confessionen, wie sie hier dargelegt worden, sind die Folge ihres Princips, sind der entfaltete Gehalt ihres Princips. Nun hat aber jede Confession noch ein Dogma, das nicht sowohl aus ihrem Princip folgt, als vielmehr zur Stütze und Bestätigung desselben erzeugt ist. Das ist in der lutherischen Kirche die Lehre von der Mittheilung der

Eigenschaften zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christo (communicatio idiomatum) und insbesondere von der Allgegenwart des Leibes Christi, und in der reformirten Kirche die Lehre von der Prädestination. Zu jener kam Luther, um zu beweisen, daß der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig seyn und empfamgen werden könne (s. u. Buch II Cap. 6), zu dieser kam Zwingli, um zu beweisen, daß die Sakramente keine Gnadenwirkung haben. Das sind deshalb nur sekundäre Lehren. Sie stiegen je in ihrer Kirche zu hoher Bedeutung empor, durch ganze Zeiträume galten sie als das Palladium der Confession, als das Schilobet der Rechtgläubigkeit. Das erklärt sich schon daraus, daß man sie eben für die Stützen hielt, ohne welche der ganze Bau fallen würde. Aber sie gehören nicht zum Wesen und Begriff der Kirche, der sie entstammt sind, sind nicht das Kennzeichen, ob sie besteht oder nicht besteht. Eine Kirche, welche die lutherische Lehre vom Sakrament bekennt, mag immerhin die communicatio idiomatum loser fassen und die Allgegenwart des Leibes Christi dahin gestellt lassen, sie ist und bleibt darum doch lutherisch. Die Kirchen z. B., in welchen die Concordienformel nicht recipirt ist, haben diese Lehren wenigstens nicht zum förmlichen Bekenntniß gemacht. Und umgekehrt eine Kirche, welche die reformirte Lehre vom Sakrament, Schlüsselgewalt u. s. w. bekennt, mag immerhin die Prädestination dahin stellen oder selbst verwerfen, sie ist und bleibt doch darum reformirt, wie z. B. die reformirte Kirche der Mark. Insbesondere die Prädestinationslehre hat allerdings in der reformirten Kirche einen Einfluß auf das religiöse Leben, wie nicht leicht eine andere, und eine dominirende Stellung im System der Theologie, indem, wenn sie angenommen ist, die anderen Lehren sich logisch aus ihr ableiten lassen. Dennoch ist sie keineswegs das „Centraldogma", die Lebenswurzel, das beherrschende Princip der reformirten Kirche. Beweis dagegen ist eben, daß ihr Mangel den reformirten Charakter einer Kirche nicht aufhebt. Das Centraldogma, das be-

herrschende Princip der reformirten Kirche ist nicht die Prädestination, sondern jene Verwerfung der werkzeuglichen Gnadenspendung. Nicht ist, wie häufig angenommen wird, die reformirte Sakramentslehre die Folge (Folgerung) der Prädestinationslehre, sondern die Prädestinationslehre ist die Folge (Erzeugniß) der reformirten Sakramentslehre *). — Durch diese sekundären Lehren geht dann der Dissensus über sein ursprüngliches Bereich hinaus in die Lehre von der Person Christi und der Stellung der Seele zu Gott bei der Erlösung.

Damit ist der Dissensus erschöpft. Hierzu kommt nun noch eine andere Verschiedenheit unter den Confessionen, die aber nicht als Dissensus, als Gegensatz betrachtet werden darf, das ist ihre verschiedene Eigenthümlichkeit. Eine Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche ist der Zug nach That und äußerer Lebensgestaltung, der schon bei Zwingli sich findet, aber erst durch jenen großen Impuls Calvin's die christliche Weihe erhielt als ein Zug nach Verherrlichung Gottes in der christlichen Gemeinde. Die lutherische Kirche hat niemals einen solchen Aufschwung nach dieser Seite erhalten, aber sie hat keinen Grund, ihn an der reformirten Kirche zu bestreiten. Umgekehrt ist eine Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche diese gänzliche Hingebung an die göttliche Gnade, und Versenkung in den Trost und Frieden des Glaubens, diese Stille zu Gott, diese Einkehr in die innerlichste Stätte der Seele, in der Gott bei den Gläubigen seine Wohnung nimmt, in Verzicht auf alles eigne Erlaufen und Erjagen. Die reformirte Kirche hat diesen Zug sich nicht in dem Grade angeeignet; aber sie hat keinen Grund, ihn an der lutherischen Kirche zu bestreiten. Diese Eigenthümlichkeit muß in beiden Kirchen als be-

---

*) Es entspricht nicht der Wahrheit, wenn man sich bei Darstellung der Symbolik von dem logischen statt von dem realen Zusammenhang leiten läßt d. i. von der Schlußfolgerung, mit der ein Dogma aus dem andern abgeleitet werden kann, und nicht von dem lebendigen Beweggrunde, dem Glaubensinteresse, wodurch ein Dogma aus dem andern erzeugt ward.

sondere Gabe und besonderer Beruf betrachtet werden. Die lutherische Kirche verdankt die ihrige ihrem ursprünglichen, innersten Lebensprincip, die reformirte Kirche verdankt die ihrige dem edlen Reis, das ihrem ursprünglichen Stamm durch Calvin eingepropft wurde. Aber diese Eigenthümlichkeit ist auch in beiden Kirchen nicht ohne Hang zur Einseitigkeit. In der reformirten Kirche ist der Hang zur Gesetzlichkeit, daß die Heiligung oft mehr in Gestalt der strengen Gesetzeserfüllung, als in Gestalt des Glaubens, der in der Liebe thätig ist, erscheint, und daß das göttliche Gesetz in menschlicher Zurechtlegung zur Schmälerung der christlichen Freiheit und Individualität in der Gemeinde aufgerichtet werde: „Ihr dürft nicht an der und jener weltlichen Vergnügung, Versammlung u. s. w. Theil nehmen, dürft nicht am Sonntag das oder jenes thun." Umgekehrt ist in der lutherischen Kirche der Hang zur bloßen Beschaulichkeit, Ernst und Strenge des Gesetzes (antinomistisch) erschlaffen zu lassen in der Beruhigung, durch den Glauben oder gar durch die Annahme der correkten Lehre Sündenvergebung zu haben, ohne zu bedenken, daß das Himmelreich Gewalt leidet. Man hat nach dieser Seite die beiden Kirchen nicht unpassend mit Maria und Martha verglichen. Aus dieser Eigenthümlichkeit der Lebensrichtungen gehen auch Oscillationen oder Schattirungen in der Dogmatik der beiden Confessionen hervor, daß dort doch immer noch mehr Gesetz und Werke, hier nur der Glaube betont wird. Sie hat Schneckenburger mit großem Scharfsinn nachgewiesen. Aber auch sie sind nicht ein wirklicher Gegensatz oder gar das Innerlichste des Gegensatzes, sondern bloß eine verschiedene Eigenthümlichkeit. Jede Confession wird hierin die dogmatischen Bestimmungen der andern annehmen können unter bestimmten Näherbezeichnungen und Verwahrungen, und die andere wird hinwiederum diese Näherbezeichnungen und Verwahrungen nicht ablehnen können*). In der innersten Seelenstellung zu Gott wird zwischen

*) So z. B. wenn die reformirte Dogmatik gute Werke als Kennzeichen

dem Lutheraner und Reformirten, wenn nicht die Prädestination mit ihrer durchgreifenden Wirkung dazwischen tritt, die bloße Schattirung von Glauben und Werken, von Beschauung und Bethätigung keinen wesentlichen Unterschied wirken. Auch der Lutheraner wird nicht den Frieden des Glaubens schmecken, wenn seine Werke seinen Glauben widerlegen, und auch der Reformirte wird in seinen Werken keine hinreichenden Kennzeichen seines Glaubens finden, sondern sich immer auf's Neue an den Kreuzestod Christi halten und an das Heil, das nur aus Gnaden kommt.

Auch auf das politische Gebiet üben die Confessionen je einen verschiedenen Einfluß. Sie üben ihn, da das Bekenntniß hierfür keine Aussprüche enthält, nur durch ihren Geist und daher nur in allgemeiner unbestimmter Weise, und er zieht sich unter den anderen mächtigen Einflüssen auf diesem Gebiet nur als ein feiner, aber doch erkennbarer Faden durch. Auch diese Verschiedenheit jedoch ist nur Eigenthümlichkeit, nicht Gegensatz. Die reformirte Confession, wie sie für das kirchliche Gebiet alles mehr auf die That des Menschen, als auf die Institution über dem Menschen, mehr auf die Strenge der Gesetzeserfüllung, als auf das innerliche Band der Hingebung setzt, so auch für das politische Gebiet. Volksmacht und volksverbürgtes Gesetz sind ihre vorherrschenden Beweggründe. In ihrem Extreme, wie es sich vor allem und am grellsten in Zwingli, dann in Knox, Buchanan, Milton u. s. w. darstellt, ist sie geradezu revolutionär. Die ächte reformirte Kirche nach dem Vorgange Calvin's ist dem Revolutionären nachdrücklich entgegen; aber sie neigt zum Republikanischen und pflegt überwiegend das Moment der gesetzlichen Ordnung vor der persönlichen Autorität und dem Bande zu ihr.

---

und Vergewisserung des Glaubens fordert, so kann die lutherische Dogmatik das zugeben, unter Hinzufügung, daß jedoch diese Kennzeichen sowohl ungenügend, als trüglich sind, und deswegen die Hoffnung des Heils doch zuletzt nicht auf diese unterstützenden Kennzeichen, sondern allein auf die Sühne Christi, indem wir sie im Glauben ergreifen, gesetzt werden müsse, und die reformirte Kirche wird gegen diese Hinzufügung nichts erwidern.

Die reformirte Kirche hat demnach einen wesentlichen Antheil an Begründung der ächten bürgerlichen und politischen Freiheit der neuen Weltepoche, aber einen nicht minder wesentlichen an Erschütterung der monarchischen Autorität. Aus dem Puritanismus ist die constitutionelle Monarchie Englands und die Demokratie Nordamerika's hervorgegangen, welche die ganze politische Bewegung in Europa so mächtig bestimmten. Namentlich, was in der constitutionellen Monarchie Englands Bürgschaft des gesetzlichen, nach öffentlicher Nothwendigkeit geordneten Gemeinwesens ist, und nicht minder, was in ihr Uebermacht der parlamentarischen und zuletzt der Wählermajoritäten über die Krone ist, beides ist hauptsächlich das Werk der puritanischen Parthey. Die lutherische Kirche dagegen, wie sie auf kirchlichem Gebiete die Züge der Innerlichkeit, der kindlichen Hingebung an die dargebotenen Gnadenmittel, das Persönliche vor dem Gesetzlichen pflegt, so neigt sie auch auf politischem Gebiete mehr zur Monarchie und zu der Innigkeit und Treue im persönlichen Bande zur Obrigkeit, zu einer mehr auf innerer sittlicher Würdigung, als juristisch strenger Bestimmung ruhenden Staatsordnung. Für monarchische Loyalität giebt sie das stärkste Fundament. Beides ist nun aber nicht im Widerspruch. Persönliche Autorität und Band persönlicher Treue wie gesetzlich verbürgte Ordnung, sittliche Würdigung wie präcise rechtliche Bestimmung sind zusammen die Momente wahren politischen Zustandes und wahrer politischer Gesinnung.

Bei jener religiösen, wie bei dieser politischen Eigenthümlichkeit der Confessionen stehen demnach ihre verschiedenen Beweggründe sich nicht entgegen, vielmehr ist in ihrer Durchdringung die Wahrheit; sie ist es jedoch nur dann vollkommen und gediegen, wenn der lutherische Beweggrund das Centrum bildet und den reformirten in sich aufnimmt, nicht umgekehrt.

Das ist die Gründung und der verschiedene Geist der beiden Kirchen.

Es ist demnach ein Irrthum, daß es eine einige Reformation

gewesen, die nur an dem einen Punkt der Abendmahlslehre in Zwiespalt sich theilte. Es sind zwei Reformationen im Ganzen und Innersten verschiedener Art. Was man als gemeinsame Beweggründe Luther's und Zwingl's annimmt, die Sehnsucht nach dem Troste der Sündenvergebung, die Erneurung der Augustinischen Lehre von der Gnade, der Paulinischen Lehre von der Rechtfertigung, gehört ursprünglich bloß der deutschen Reformation an, und ist der schweizerischen fremd. Umgekehrt hat die schweizerische Reformation einen Beweggrund, welcher der deutschen Reformation fremd, ja entgegen ist, keine Ordnung als die unmittelbar in Gottes Wort steht, keine Gnadenwirkung, als die unmittelbar vom h. Geist gewirkt wird, anzuerkennen. Und wenn die schweizerische Reformation sich jene tiefern religiösen Beweggründe und Lehren der deutschen aneignete und so ein breiter Grund der Gemeinschaft gewonnen wurde, so hat sie doch auch alsobald wieder eine neue trennende Kluft befestigt an ihrem neu ausgebildeten Determinismus. Der Abendmahlsstreit ist nicht eine zufällige Veruneinigung über Exegese, er ist nur das Symptom des tieferen und allgemeinen Gegensatzes. Ganz unpassend ist es deshalb, von einer Trennung der evangelischen Kirche zu sprechen, es war niemals eine Einheit.

Es ist ein Irrthum, daß die Wiederherstellung der evangelischen Wahrheit zwei Urheber habe, daß sie gleichzeitig von Luther und Zwingli verkündet worden, sondern alles, was in der ganzen evangelischen Christenheit wirklich und positiv evangelisch ist, alles, was jetzt den Consensus der beiden Confessionen bildet, ist von Luther. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem auf sie gegründeten Heilswege, welche das specifisch und positiv Evangelische ist und als solches jetzt von allen Evangelischen anerkannt wird, hat keinen andern Urheber, als ihn. Luther allein war, was die Lehre betrifft, schöpferischer Reformator, er ist schlechthin der evangelische Reformator und hat keinen andern neben sich. Von Luther allein und nicht von Zwingli

oder von sich selbst hat Calvin das, was evangelische Erkenntniß ist. Die „nach Gottes Wort reformirte Kirche" ist (in Beziehung auf Heilslehre) lediglich eine nach Luther's Schriften bis 1520 reformirte Kirche, und nur dadurch ist sie eine wirklich evangelische Kirche.

Es ist ein Irrthum, wenn der Gegensatz der Confessionen aus Individualität, Nationalität, politischen Verhältnissen, zufällig verschiedenem Ergebniß der Exegese, und ist nicht minder ein Irrthum, wenn er aus einem einfachen obersten Dogma und dessen logischer Durchführung erklärt wird. Individualität, Nationalität, politische Verhältnisse sind nur untergeordnete, theils mitwirkende, theils dienende Momente, sind providentiell die Träger einer Kirchenbildung, aber nicht ihre erzeugende Ursache. Die logische Durchführung eines Dogma ist nur Mittel der Darstellung, wissenschaftliche Form, aber gleichfalls nicht erzeugende Ursache des Glaubens selbst. Der Gegensatz der Confessionen ist vielmehr zu erklären aus einer verschiedenen religiösen Stellung der Seele. Sie ist kein Dogma mit seinen Folgerungen, sondern ein lebendiger Beweggrund mit seinen Erzeugnissen. Ja es hat die reformirte Kirche zwei solcher Beweggründe, wie sie zwei Urheber hat. Die ganze eigenthümlich reformirte Kirchenbildung ist einestheils bestimmt durch den antimysterischen Beweggrund (keine werkzeugliche Gnadenspendung), der von Zwingli herrührt, und anderntheils durch den evangelisch theokratischen Beweggrund (Gottes Verherrlichung in der Gemeinde), der von Calvin herrührt. Beide Beweggründe durchdringen sich in ihr zu einem Ganzen, ohne daß gesagt werden könnte, daß sie an sich einander bedingen *).

*) Diese beiden Grundzüge des reformirten Kirchenthums sind so wenig untrennbar, als der katholische Mariendienst und die katholische Andachtsinnigkeit und Liebesaufopferung untrennbar sind. Ohne Calvin stände die reformirte Kirche allein auf jenem antimysterischen Zug und wäre an ihrer Dürftigkeit wahrscheinlich untergegangen. Umgekehrt hätte Calvin nicht Zwingli's Reformation vorgefunden, er hätte aus sich selbst vielleicht jene Stellung zu

Ganz besonders aber ist es ein Irrthum, die beiden Confessionen als etwas Nothwendiges und darum beide als gleich wahr aus dem Gedanken der Reformation darlegen (construiren) zu wollen: daß die lutherische gegen den Judaismus, die reformirte gegen den Paganismus der katholischen Kirche gerichtet sey, oder daß jene den Trost der Erlösung, diese die absolute Abhängigkeit von Gott, oder nach Andern die unbedingte Unterwerfung unter Gottes Wort, als ihre besondere Seite im Ganzen der Reformation zur Aufgabe habe. Hat nicht Luther gegen alles, was man unter dem Paganistischen begreift, z. B. die Heiligenverehrung, die Hostienanbetung früher und gewaltiger geeifert, als irgend einer? Hat er nicht früher und gewaltiger, als irgend einer die absolute Abhängigkeit von Gott verkündet, da er das Heil allein auf Gnade stellte? Hat er die unbedingte Unterwerfung unter Gottes Wort nicht eben so streng, als irgend ein andrer verkündet und bethätigt?*) Daß aber die Beseitigung des Götzendienstes in der Läugnung des Mysteriums, daß die absolute Abhängigkeit von Gott in dem Determinismus der Prädestination, daß die unbedingte Unterwerfung unter Gottes Wort in der Verwerfung alles menschlich geschichtlich Ueberkommenen bestehe, das müßte eben erst bewiesen werden**). Wenn es nur verschiedene

den Sakramenten u. s. w. nicht genommen, sondern den lebendigen Impuls, der ihn beseelte, in die lutherische Kirche getragen.

*) Man darf es Luther gewiß glauben, wenn er erzählt, wie es ihm im Streite gegen Rom darum zu thun war, das Abendmahl läugnen zu dürfen, aber das „Wort war ihm zu mächtig". Daß er die Epistel Jakobi „strohern" nennt, ist nicht zu rechtfertigen, aber kam doch aus einer Gewißheit zu dem Ganzen der h. Schrift. Zwingli seinerseits erklärt den Text, wo er seinen Axiomen entgegensteht, für Tropus, und wie verfährt sogar Calvin, um seine Verwerfung der Nothtaufe zu behaupten (s. u. B. II. C. 2). Die unbedingte Unterwerfung ist demnach dort gewiß nicht minder Princip, als hier.

**) Noch weniger wird das bestimmte Wesen der Confessionen getroffen, wenn man es auf die modernen allgemeinen philosophischen Nomenklaturen zurückführt, die lutherische Kirche sei auf die Objektivität, die reformirte auf die Subjektivität gegründet, jene setze das Heil in das Anthropologische, diese in das Theologische u. dgl.

Seiten der einen wahren vollen Reformation wären, so hätten die Confessionen sich ergänzend an einander geschlossen und nicht sich bis auf die Vernichtung bekämpft. Hatte Luther Grund, den Paganismus, Calvin Grund, den Judaismus in Schutz zu nehmen? Solche Constructionsweise kommt aus der Verbildung neuerer Philosophie und ihrer pantheistischen Voraussetzung, daß alles, was da ist, von Gott, daher gut, vernünftig, nothwendig sey. Der innerste Gegensatz der beiden Confessionen ist kein anderer, als der, daß die lutherische Kirche an Gnadenspendung durch Mittel und Werkzeuge glaubt und Trost daraus schöpft, die reformirte Kirche sie bestreitet, und das kann nicht gleich nothwendig und gleich wahr, sondern es kann nur entweder jenes Wahrheit und dieses Irrthum seyn oder aber umgekehrt. Es ist darum nur ein vermeintlicher Fortschritt gegen das sechszehnte Jahrhundert, diese diametralen Gegensätze als gleich wahr darzustellen. Ein wirklicher Fortschritt kann nur das seyn, in die innerste Wurzel dieser Gegensätze zu bringen, und damit die letzte Entscheidung näher herbeizuführen *).

---

*) Den bedeutendsten Schritt zur Wahrheit scheint mir Schweizer (Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche) gethan zu haben, da er ausspricht, daß die reformirte Kirche nicht, wie die lutherische, die Rechtfertigung aus dem Glauben zu ihrem Princip hat (S. 38) und daß ihr Princip der Eifer gegen Götzendienst, gegen Creaturvergötterung (freilich, wie ich hinzufügen muß, gegen vermeintliche Creaturvergötterung) ist. Dennoch kann ich seine Ansicht, „das tiefste Grunddogma oder sogenannte Materialprincip (der reformirten Kirche) sey das im biblischen Christenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, als religiöser Determinismus durchgeführt, im Interesse unverkürzter Ehre Gottes" (S. 40), nicht als richtig erkennen. Denn für's erste hat die reformirte Kirche nichts zu thun mit diesem Schleiermacherischen Gedanken schlechthiniger Abhängigkeit, welcher die Religion aus einer Macht, Forderung und Institution Gottes zu einer Zustandsempfindung des Menschen und deren Erzeugnisse herabsetzt, sie ist z. B. nicht, wie Schweizer sagt, gegen „heidnische Verdunklung des Gottesbewußtseyns", sondern gegen heidnische Götzenanbetung gerichtet, und die schlechthinige Abhängigkeit sowohl nach ihrer wahren Bedeutung, als nach der Schleiermacherischen Anschauung findet sich in der andern Confession so gut,

Fünftes Kapitel.

Beurtheilung des Dissensus.

Der ganze Dissensus der reformirten Kirche von der lutherischen beruht auf dem Gedanken Zwingli's von der Alleinursächlichkeit Gottes, daß es keine Mittelursachen des Heils gebe*). Aus ihm kommt das formale Princip, daß die Kirche keine Einrichtungen haben dürfe, die nicht in Gottes Wort verordnet sind, aus ihm kommt die Lehre über Sakrament, Schlüsselgewalt, Kirchenregiment, Bildergebrauch u. s. w., aus ihm kommen die sekundären Lehren über Prädestination und über die Person Christi. Dieser Gedanke aber ist kein biblischer, sondern ein philosophischer Gedanke, und er ist ein unbegründeter philosophischer Gedanke. Es ist schon für die Schöpfung und den natürlichen Weltzusammenhang die wahre Philosophie, daß Gott die oberste und die allem innewohnende (immanente) Ursache, und die falsche Philosophie, daß er die alleinige Ursache sei, daß die Geschöpfe nicht wirkliche, sondern bloß scheinbare Ursachen seyen. Es ist eben so für das Gottesreich und den Heilshaushalt die wahre Philosophie, daß Gott die oberste und die allen Heilswirkungen innewohnende (immanente) Ursache ist, und die falsche

---

wie in der reformirten, wie sie ja Schleiermacher selbst geradezu als das Wesen aller Religion erklärt. Für's andere ist das tiefste Grunddogma oder materiale Princip der reformirten Kirche nicht das deteriministische, sondern das antimysterische. Nicht die Prädestination, sondern die Sakramentslehre ist das Wesen und das Kennzeichen reformirter Kirche, wie oben gezeigt worden. Endlich ist das ganze reformirte Wesen nicht also ein Ausfluß eines einfachen Dogmas oder Princips, es ist eine Durchbringung zwei ganz verschiedener Potenzen, die in den mächtigen Persönlichkeiten Zwingli's und Calvin's ihren Sitz haben.

*) De provid. 96: „Constat igitur, causas secundas non rite causas vocari." Danach wird von den Aposteln und dem Worte gesagt, instrumenta esse, non causas, ähnlich wie der Boden nicht wirklich hervorbringe, die Sonne nicht wirklich wärme u. s. w., sondern nur allein die oberste Ursache.

Philosophie, daß er allein d. h. daß er nur unmittelbar Heil wirke. Daß der Urheber dieses Gedankens, Zwingli, auch für den natürlichen Weltzusammenhang zuletzt bei einem mechanischen Determinismus anlangte, ist eine Bestätigung seiner Unhaltbarkeit für das kirchliche Gebiet. Es ist das eine, wie das andere eine Aufhebung der wirklichen Schöpfermacht Gottes, daß er nicht Ursachen, also nicht wirkliche Geschöpfe außer ihm selbst hervorbringen kann.

Es kann danach vorerst das formale Princip der reformirten Kirche nicht zugestanden werden, daß keine Menschensatzungen seyn dürfen. Menschensatzungen dürfen nicht Gottes Wort widerstreiten und dürfen sich nicht selbst für Gottes Ordnung ausgeben, aber im Einklang mit Gottes Wort und in seinem Geiste dürfen und sollen Menschensatzungen bestehen. Der Mensch soll schöpferisch seyn, gleichwie Gott schöpferisch ist, und es ist deshalb keine Ueberhebung über Gott, wenn zu seinem Wort und Gebot auch noch Menschliches hinzugefügt wird*). Gott gab dem Moses das Bild der Stiftshütte; aber es war Salomo erlaubt, im Geiste dieses Bildes aus eigenem menschlichen Plan einen Tempel zu bauen. So auch hat die Christenheit die Kirche nicht bloß aus Gottes Wort, sondern zugleich aus ihrem eigenen, von Gottes Wort erfülltem Geiste zu bauen. Sie darf und soll aus eigenem Geiste Einrichtungen treffen für Verherrlichung Gottes und für Erbauung und löbliche Zucht, so sie dieselben nur nicht für göttlich ausgiebt. Sie darf und soll außer der Predigt, die in Gottes Wort befohlen ist, sich auch der Malerei, Bildhauerei, Architektur, Musik bedienen, um die Herzen der Menschen zu erheben. Sie darf und soll nicht immerfort nur die Psalmen Davids und Assaphs singen, sondern selbst Psalmen dichten, wie die lutherischen geistlichen Dichter das mit solcher Salbung gethan.

*) „Requirit (pietas), ut iis, quae ab ipso didicimus, nihil addamus, nihil adimamus. Qui enim addunt, deum insipientiae arguunt, seseque supra deum ponunt." Zwingli, Comm. 176.

Darum ist aber auch das menschlich Geordnete, weil es Beruf der Kirche ist, bindend und Pietät heischend für die nachfolgenden Zeiten, daß sie es nur aufheben, wenn es Gottes Wort widerstreitet oder sich als unheilsam erweist, und ist daher die Sichtung des überkommenen Kirchenbestandes nach Gottes Wort, nicht aber die Vernichtung des überkommenen Kirchenbestandes und neuer Aufbau bloß aus Gottes Wort, ist das Band zur Geschichte und der Vergangenheit, nicht der Bruch mit ihnen das Gebotene. Durch solch bindendes Ansehn des Ueberkommenen führt Gott seine Kirche stetig ununterbrochen, und erzeugen sich in ihr aus der ewigen göttlichen Wahrheit immerdar unter Einfluß des h. Geistes wieder menschliche Bildungen als individuelle Abspiegelung und Gestaltung dieser Wahrheit und als neue Schöpfung. Durch das Verfahren, den ganzen überkommenen Kirchenbestand aufzuheben und neu aus Gottes Wort die Kirche zu bauen, scheidet sich die gegenwärtige Kirche von aller dieser Wirkung des h. Geistes in der Kirche, diesen individuellen Erzeugnissen christlichen Glaubens und christlicher Frömmigkeit bis dahin, von allen tiefsinnigen Gestaltungen und innigen Lebensströmungen der mittelalterlichen Kirche, also von einem Reichthum und von heilwirkenden Kräften, die Gott der Kirche gegeben. Es ist aber auch schon thatsächlich unmöglich, daß die Kirche ohne Menschensatzungen sey. Wie viele Menschensatzungen hat die reformirte Kirche selbst gesetzt, theils wirklich unerlaubte (z. B. das Verbot der Bilder und Kreuze), theils weise und heilsame. Sie täuscht sich, da sie meint, rein biblische und apostolische Einrichtungen herzustellen, es sind das auch nur ihre individuellen Gestaltungen biblischer Motive z. B. die Presbyterialverfassung.

Ebenso kann das materielle Princip der reformirten Kirche nicht zugestanden werden, daß es keine werkzeugliche Spendung der göttlichen Gnade geben dürfe. Ihr Beweggrund ist, daß dadurch noch etwas anderes als Gott, eben das Werkzeug, als Ursache unsers Heils betrachtet wird. So schilt **Zwingli** die Lu-



theraner „Sakramentirer", weil sie von dem einfachen Vertrauen auf Gott allein auf das Vertrauen in die Kraft der Sakramente abführen *). Er hätte noch mehr die Apostel schelten müssen, die zugaben, daß man die Koller Petri und Pauli auf die Kranken legte; denn das heißt doch sein Vertrauen nicht auf Gott allein, sondern noch auf etwas anderes, den Koller, setzen. Dadurch, daß Gott seine Heilsgaben durch Werkzeuge — sinnliche Elemente, geistliches Amt — spendet und sie an diese Werkzeuge bindet, hört er keineswegs auf, alleiniger Urheber des Heils zu seyn. Ebenso erkennen wir an Arzt und Arzenei das nothwendige Mittel und Werkzeug körperlicher Heilung, nicht ein bloßes Zeichen, daß Gott außerhalb derselben bloß unmittelbar uns helfen wolle, und doch hört Gott nicht auf, allein Herr und Urheber unsrer Heilung zu seyn. Es kann sich doch darum Brod und Wein oder der Absolution ertheilende Geistliche nicht rühmen, daß sie neben Gott eine zweite Quelle des Heils seyen. Können doch sogar die Apostel und die Prediger sich solches nicht rühmen, aus deren Predigt doch unbestritten der Glaube und sohin das Heil kommt, und die dazu in eigener menschlicher Darstellung es eindringlich machen. Folgerichtig sagt denn Zwingli wirklich, daß der Glaube nicht aus der Predigt kommt, sondern bloß unmittelbar vom h. Geiste. Aber mit derselben Folgerichtigkeit müßte er auch sagen, daß er nicht aus der h. Schrift kommt, die da selbst ein Creatürliches, von Menschen Verzeichnetes, auf Papier Geschriebenes ist, sondern allein von der innern Erleuchtung. Auch hievon finden sich wenigstens Anklänge bei Zwingli und noch mehr bei Oekolampadius in Erhebung des innerlichen Wortes entgegen dem geredeten und geschriebenen. Die werkzeugliche Gnadenspendung ist kein Widerspruch mit der göttlichen Absolutheit. Aber sie ist eine Offenbarung der göttlichen Weisheit, ein Reich-

*) „Ii enim jure vocantur sacramentarii, qui sacramentis tribuunt, quod non habent et a simplici in unum deum fiducia ad signorum virtutem... abducunt." De provident 119.

thum der göttlichen Heilsordnung und ein Born des Trostes für den Menschen. Es ist darum kein wohlverstandeuer Eifer für die „unverkürzte Ehre Gottes", wenn man Gott verwehren will, sich also der Creatur als Mittel und Werkzeug seiner Gnade zu bedienen, sichtbare Stiftungen des Heils zu gründen. Vielmehr ehrt man Gott wahrhaft, wenn man diese seine Mittel und Stiftungen, seine Sakramente und die ihnen verheißenen Gnaden, seine dem Amt ertheilten Vollmachten, sein Wirken in der Kirche und durch die Kirche anerkennt. Man ehrt Gott wahrhaft, wenn man ihn nicht bloß in seiner Person, sondern auch in den von ihm gegründeten Einrichtungen und von ihm bestellten Vertretern ehrt, gleichwie man Gott wahrhaft liebt, wenn man ihn nicht bloß in seiner Person, sondern auch in seinen Geschöpfen liebt.

Es kann auch der Begriff von Götzendienst, den die reformirte Kirche als Maaß des Cultus anlegt, nicht zugestanden werden. Die Creatur zu Gott machen, das und das allein ist Götzendienst. Es ist dagegen nicht Götzendienst, sich der Creatur als Mittel bedienen, um den Menschen zur innern selbstthätigen Vergegenwärtigung Gottes anzuregen. Das Gebot: „Du sollst dir kein Bild, noch Gleichniß machen", geht deshalb nur auf ein Bild und Gleichniß, das Gott wirklich vorstellen, vertreten soll, an welchem man Gott gegenwärtig glaubt, dem man göttliche Ehre erweist, wie Israel in der Wüste: „Siehe Israel, das sind deine Götter!" Es geht nicht auf Bilder und Gleichnisse, die nicht Gott vorstellen, vertreten, nicht Gegenstand der Anbetung oder Verehrung seyn sollen, sondern die nur die Thaten Gottes oder seine Eigenschaften der Liebe, Heiligkeit, Sanftmuth in unsrer Seele, unabhängig von dem Bilde, hervorrufen sollen, gleichwie das auf andere Weise durch das Wort und die Predigt geschieht. Ein Cruzifix oder Christusbild halten wir nicht für ein Portrait, viel weniger für eine Vertretung Christi, wir beugen nicht vor ihm die Knie, aber wir stellen es in der Kirche auf,

um das Bild des Sohnes Gottes und seinen Kreuzestod unserer Vorstellung zu vergegenwärtigen.

Wie demnach der reformirte Dissensus in seinem leitenden Gedanken nicht begründet ist, so beweisen gegen ihn auch die Wirkungen und die Erscheinungen in der Geschichte.

Gegen den reformirten Dissensus beweist der Zug von Spiritualismus, wie er gewöhnlich bezeichnet wird, richtiger von Abstraktheit, der durch die reformirte Kirche geht. Spiritualismus kann ihr nicht vorgeworfen werden. Sie hat keine Gemeinschaft mit den Wiedertäufern, sie gründet sich durchaus auf das Wort Gottes, nicht auf eine von diesem Wort gelöste, innerliche Erleuchtung des h. Geistes, daher auf die Offenbarung, die ewig fest steht, nicht auf eine täglich neu wechselnde. Was an Versuchung und Hinneigung hierzu anfänglich da war, das hat Calvin durch seine Ehrfurcht vor dem geschriebenen Wort gründlich beseitigt. Aber Abstraktheit ist eben die gänzliche Scheidung des Göttlichen und Creatürlichen, die ihren Grundgedanken bildet, und solche abstrakte Auffassung geht daher durch alle Dogmen ihres Dissensus. Es bleibt die Wirksamkeit des h. Geistes von der Handlung des Sakraments, der Leib Christi vom Brode, es bleibt die göttliche Natur in Christo von der menschlichen schlechthin geschieden. Es wird die Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß in die göttliche That ganz getrennt vom menschlichen Verhalten und in den ewigen Rathschluß ganz getrennt von der nachfolgenden irdischen Geschichte gelegt. Es wird „bekehrt" und „unbekehrt", Gewißheit der Erwählung, die selig macht, und Nichtgewißheit derselben, die verdammt, in scharfer Linie gegen einander gestellt. Das Durchdrungenseyn und Ineinanderwirken göttlicher und creatürlicher Kräfte, das Keimen und Wachsen, das zuversichtliche Hoffen in Zittern und Zagen schwindet vor diesen scharfen Linien. In Folge dessen ist auch in ihren Auffassungen ein Mangel an Poesie und fehlt in ihren sonst so großen Leistungen die christliche Kunst. Denn Poesie

und Kunst ruhen eben auf jenem Bande des Göttlichen und Creatürlichen, Geistlichen und Leiblichen, auf dem Ahnen jenes geheimnißvollen Keimens und Wachsens und Ineinanderspielens im Reiche Gottes. Die katholische und die lutherische Kirche, welche dieses Band bewahren, haben eine christliche Kunst erzeugt, tiefer, sinniger, ergreifender, als alle weltliche Kunst, in Dichtung, Musik, Plastik. Die lutherische Kirche insbesondere hat einen Schatz geistlicher Lieder erzeugt, wie keine andere, er ist der klarste Ausdruck ihres Geistes. Die reformirte Kirche dagegen hat keine Erzeugnisse christlicher Kunst, einzelne Lieder, die unter dem Einfluß lutherischen Geistes und nach dem Vorbild lutherischer Meister entstanden (wie die der Kurfürstin und Terstegens) können das nicht entkräften. Neigt sie doch sogar zum grundsätzlichen Ausschluß christlicher Kunst aus dem Cultus. Sind nun auch Poesie und Kunst nicht der Zweck der Heilsordnung und nicht der Maaßstab, nach dem wir gerichtet werden, so sind sie doch auch wahrhaft göttlicher Natur und wesentliche Attribute des Reiches Gottes. Die h. Schrift alten und neuen Testaments ist zugleich die höchste Poesie, und es kann jedenfalls nicht die vollkommne Kirche seyn, in welcher dieser Strahl des christlichen Geistes fehlt.

Gegen den reformirten Dissensus beweist die Wucherung der Sekten in der reformirten Kirche. Dahin führt schon ihr formales Princip. Soll die Kirche allein und unmittelbar aus Gottes Wort gebaut werden, Tradition, menschlich-geschichtliche Einrichtungen keine Geltung haben, so liegt darin eine Aufforderung, immer auf's Neue das kirchliche Bekenntniß in Frage zu stellen, die kirchlichen Einrichtungen zu vernichten. Hat Gott die Kirche bis auf Zwingli und Calvin so gänzlich nur dem tiefen Irrthum überlassen, warum nicht vielleicht auch noch nach Zwingli und Calvin? Durften die katholischen Einrichtungen nicht bleiben, wenn sie nicht positiv in Gottes Wort verordnet waren, so muß dasselbe Gericht auch an den Einrichtungen, welche die reformirte Kirche traf oder beließ, vollzogen werden, an der Syno-

dalverfassung, an der Kindertaufe, der Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag, Abschaffung der Fußwaschung, Hauptentblößung des Mannes und Hauptbedeckung der Frau. Denn das alles ist nicht in Gottes Wort verordnet. Vielleicht daß jetzt nach achtzehn Jahrhunderten endlich die Kirche Christi einmal ihren Anfang nimmt. Eben dahin führt aber auch ihr materielles Princip. Soll allein der h. Geist unmittelbar das Heil wirken, allein der Glaube unmittelbar es ergreifen, so drängt die Consequenz fort, auch die Bedeutung der Sakramente und des geistlichen Amtes, welche die calvinische Kirche noch bekennt, aufzugeben, und sie drängt namentlich dahin, daß, wo keine Einsicht in die Schrift und deshalb kein Glaube möglich, da auch kein Sakrament statthaft sey d. i. zur Verwerfung der Kindertaufe. So zweigten sich aus dem zwingli-calvinischen Stamm die Schößlinge der Independenten, dann der Baptisten ab. Letztere sind die Vollender und Repräsentanten des reformirten Princips in seiner grellsten, einseitigsten Consequenz. Neben diesen Hauptgegnern, die das Princip folgerichtig entwickeln, finden sich noch andre Sekten aus mehr zufälligen Ursachen z. B. die Methodisten, auch sind die Baptisten wieder in sich selbst in mehrere Confessionen gespalten. Ja über jede vereinzelte untergeordnete Frage entsteht Kirchentrennung, so daß die Secten ohne Zahl sind. Durch diese Schößlinge der reformirten Kirche geht denn auch vielfach der Gedanke, daß die Kirche eine Gemeinde von lauter Heiligen seyn müsse; aber aus einem ganz andern Beweggrunde, als einstmals bei den Donatisten und Novatianern, nemlich nicht sowohl aus dem Bewußtseyn der hohen Anforderung, als aus der reformirten Consequenz, daß die Gläubigen die Kirche bilden, nicht die Kirche die Gläubigen. Von der reformirten Kirche kann daher gesagt werden, was die lutherische von sich ablehnen muß, daß sie ein Inbegriff evangelischer Denominationen sey.

Gegen den reformirten Dissensus beweist auch noch endlich die Thatsache der Existenz der katholischen Kirche. Ein Gedanke, den Lessing für die Abendmahlslehre aussprach, hat

seine Geltung für das Ganze der reformirten Auffassung. Wenn die Kirche in der Weise der Reformirten von Christus gestiftet wäre, in dieser Weise im apostolischen Zeitalter bestanden hätte, so hätte niemals eine katholische Kirche entstehen können, es hätten die Keime der Wahrheit gefehlt, aus welchen sich die Irrthümer derselben herausgebildet haben. Hatten die Apostel die Vorstellung Zwinglis und Calvins vom Abendmahle, daß Christi Leib so weit ist vom Brode, als der Himmel von der Erde, wie konnte jemals das katholische Meßopfer und die Transsubstantiation entstehen? Hatten die Apostel die Vorstellung, daß die Schlüsselgewalt jedem einzelnen Christen verliehen sey, daß die Absolution nicht vom Amte zu ertheilen, sondern bloß von Gott zu erflehen sei, daß die Gemeinde oder ihre bestellten Repräsentanten die Leitung der Kirche haben, wie konnte jemals das katholische Priesterthum und die Hierarchie entstehen? War der Geist der Apostel diese Verneinung, daß nichts außer (praeter) dem in der h. Schrift Gegebenen erzeugt, geschaffen werden dürfe, wie konnte der ganze Gang der Kirche in diese Ueberwucherung mit menschlichen Erzeugnissen gerathen? Ein Typus wie der reformirte, wäre er der apostolische gewesen, konnte niemals in sein directes Gegentheil umschlagen. Die Existenz des Katholicismus ward nur dadurch möglich und erklärlich, daß die Mysterien und Vollmachten, welche die reformirte Kirche bestreitet, vorhanden waren; denn sie ist eben die Uebertreibung derselben. Wenn aber die Sache selbst nicht da war, so war auch die Uebertreibung nicht möglich. Die reformirte Auffassung ist in der That nur hervorgerufen durch die ungeheure Abirrung, zu der die Kirche des Mittelalters fortgeschritten war. Sie hat darin auch ihre Entschuldigung, vielleicht ihren providentiellen Grund, daß das Zeugniß dagegen mit dem äußersten Nachdruck hervortrete. Aber darum ist sie doch nicht die Wahrheit.

Der ganze Dissensus der reformirten Kirche beruht danach auf einem unbegründeten Princip und ist unbegründet. Ihr Wesen

in diesem ganzen Bereich ist mit einem Worte — Ultraprotestantismus.

Die Mängel der lutherischen Kirche liegen nicht auf dem Gebiete der Lehre — man kann ihr Uebertreibung der Speculation in einigen Puncten, aber nicht religiösen Irrthum vorwerfen — sie liegen auf dem praktischen Gebiete. Die lutherische Kirche hat keine, die Selbstständigkeit der Kirche verbürgende Verfassung, keine so rege Enwicklung des Gemeindelebens, keine vom Gemeindesinn getragene Kirchenzucht. Wie lebensvoll, großartig, segensreich steht hierin die calvinische Kirche da! Wir können zwar nicht die zu demokratische Grundlage ihrer Verfassung, nicht den zu gesetzlichen Zug in ihrer (alten) Kirchenzucht gut heißen, aber dennoch dürfen wir freudig anerkennen: Hier ist heiliges Land. In der lutherischen Kirche müßte sich deshalb das alles wohl vielfach anders gestalten nach ihrem Princip und ihrer Lebensquelle. Aber daß es so gar wenig entwickelt ist, liegt nicht an ihrer Lehre und nicht an ihrem Geiste. Einigermaßen liegt es an der Persönlichkeit Luthers: er hatte weniger den Drang und weniger die Gabe für die äußere Kirchengestaltung. Hauptsächlich aber liegt es an den Zuständen der ersten Entwicklung. Die lutherische Kirche war, als sie aufkam, überall Landeskirche, durch die Obrigkeit und zwar die monarchische Obrigkeit aufgerichtet. Die reformirte Kirche dagegen, wenigstens die französische, von der jener praktische Impuls kommt, entstand gleich der ersten christlichen Kirche nur durch persönlich gläubige Individuen, unter Verfolgung der Obrigkeit. Wenn sie auch in Genf bald Staatskirche wurde, bestand doch auch dort ihr Kern aus französischen Flüchtlingen. Ein solcher Stoff ist dann freilich in ganz andrer Weise geeignet für die Bildung eines christlichen Gemeindewesens. Dieses alles ist deshalb nur ein Mangel, nicht ein Irrthum auf Seite der lutherischen Kirche. Dagegen in einen wirklichen und schweren Irrthum auf praktischem Gebiete verfiel sie, als sie eine Periode lang ihr ganzes Streben in die Rechtgläubigkeit oder

richtiger Rechtlehrigkeit setzte, statt in den lebendigen Glauben. Das ist die Periode der starren Orthodoxie, sie ist der lutherische Pharisäismus: Wir sind Abrahams Samen, wir haben das Gesetz und die Verheißung, wir haben die reine Lehre. Die kirchenregimentliche Aufrechthaltung der reinen Lehre, dazu in ihrer menschlichen Zuspitzung bis in die letzten Feinheiten, überwog, ja verdrängte zum Theil alle andern Aufgaben der Kirche. Der Streit gegen die calvinischen Irrlehren wurde höher gehalten als der Streit gegen die eigne Sünde, und an dem menschlich durchgebildeten Dogma wurde ein Gesetz aufgerichtet, nicht minder drückend für die christliche Freiheit, als die menschlich festgesetzte Heiligung der calvinischen Kirchenzucht. Als Heilmittel gegen diese Verirrung erzeugte die lutherische Kirche selbst den Pietismus. Er wies von der correkten Lehre zurück auf den lebendigen Glauben, der eine Bekehrung des Herzens ist und in thätiger Frömmigkeit sich bewährt. Der Pietismus ist eine Pflanze von dem Baum der lutherischen Kirche, und sie muß ihn als den ihrigen erkennen. Er steht rein und fest auf der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne prädestinatianische Trübung und ohne Verkümmerung der Gnadenmittel. Spener ist durch und durch lutherisch und nicht reformirt, desgleichen seine bedeutendsten Nachfolger Franke, Lange u. s. w. Erst als Zinzendorf den Pietismus in der Brüdergemeinde zu einem Organismus gestaltete, nahm er aus äußern Rücksichten reformirte Genossen und reformirte Prinzipien in sich auf. Der Pietismus nahm sich allerdings sehr bald nur ein Stück aus dem Ganzen der Kirche, wiewohl das wichtigste Stück, zu seiner Aufgabe unter Geringschätzung alles Uebrigen, er seinerseits wollte nun blos Glauben und Herzensfrömmigkeit gelten lassen, ohne die Lehre, welche sie trägt und stützt. Der Gegensatz, in den er hierdurch zur Kirche trat, ist seine Verschuldung, so wie seine Befeindung die nicht geringere Verschuldung auf Seite der Kirche war. Daß das kirchliche und das pietistische Element sich durchdringen, ist allein das wirkliche, wahre

Lutherthum. Heutiges Tages das pietistische Element anfeinden und ausschließen, hieße die Lehre einer traurigen Erfahrung vergessen, hieße Calov und Carpzov über Luther stellen, denn Luther trug Beides in sich: die Orthodoxie und den Pietismus. Die lutherische Kirche hat nach diesem allen ihre Mission nicht in dem Maaße erfüllt, mit ihrem Pfunde nicht so reichlich gewuchert, aber auch ihren Kelch noch nicht so völlig erschlossen, wie die reformirte. Diese hat durch Calvin alles, was in ihren Mitteln und Keimen lag, zur Entfaltung und Verwirklichung gebracht. Aber nichtsdestoweniger wäre das ein Irrthum, daß jene eine blos beschauliche Kirche ohne Frucht des Lebens sei. Das Wirken der Maria ist niemals so in die Augen fallend und nachweisbar, als das Wirken der Martha. Man nehme aber, was an Predigten und Erbauungsschriften, was an geistlichen Liedern und Melodien, was an schönen Weisen des Gottesdienstes von der lutherischen Kirche ausging, so wird man ersehen, was für ein Geist auch der praktischen Frömmigkeit in ihr weht. Wo kein erwecktes Leben der Gemeinde ist, da sind solche Erzeugnisse nicht möglich. Man verfolge das Leben Einzelner, über die man Kunde und Beschreibung hat, um die Wirkung des gesammten Geistes auf den Einzelnen zu erkennen. Eine wahre Kirchengeschichte, die nicht blos die dogmatischen Streitigkeiten und Verfassungseinrichtungen sich zum Gegenstande setzt, sondern auch das innere kirchliche Leben verfolgt, das nur mit Hülfe solcher einzelnen Erscheinungen wenigstens annähernd erkannt werden kann, würde die lutherische Kirche erst in ihre volle Ehre einsetzen.*) Die lutherische Kirche hat am wenigsten unter den drei Kirchen großartige Erscheinungen aufzuweisen, welche sichtbar die Weltgeschichte bestimmen. Sie hat nichts von dem Bau der Hierarchie, der in einer ganzen Epoche die Völker beherrschte, oder der Ascese, welche die Christenheit mit Orden

*) Es ist auch die verbreitete Annahme unrichtig, daß die lutherische Kirche keine Märtyrer habe. Man denke an Baiern und Oestreich. Ranke, Geschichte Deutschlands. Band III. S. 41 u. 42.

und Klöstern übersäete. Sie hat nichts von dem puritanischen Heroismus, der Reiche stürzte und Reiche gründete, und im Innern ein Bild der strengsten Weltabsonderung darstellte. Dagegen, dünkt mich, hat die lutherische Kirche ganz besonders viel von dem Säuseln, vor welchem, da es vorüber ging, der Prophet das Gesicht im Mantel verhüllte.

Machen wir nun vorläufig die Anwendung auf die Union.

Der antimysterische Gedanke, wie wir ihn oben der Kürze wegen bezeichnet haben, der das ganze reformirte Kirchenwesen durchdringt, so weit er immer reicht, läßt keine Union zu. Die lutherische Kirche muß jede Indifferenziirung, Vermittlung, Abschwächung ihres Bekenntnisses in diesen Stücken als Verläugnung ihres Glaubens von sich ferne halten. — Der mehr gesetzliche Charakter der reformirten Kirche ist kein Hinderniß der Union, ja gar kein wirklicher Gegensatz gegen die lutherische Kirche. Er ruht, wie ausgeführt worden, auf keinem Glaubensunterschied, sondern bloß auf verschiedenen Richtungen im Leben, auf einem verschiedenen Hervorheben des einen oder des andern von zwei gleich wahren und nothwendigen Momenten. Hierin sollen die beiden Confessionen sich vielmehr gegenseitig mit ihrem Geiste durchdringen und berichtigen zur vollkommnen Darstellung christlichen Wesens. — Endlich die erhabene christliche Lebensgestaltung in der reformirten Kirche, wie sie aus Calvins Impulsen hervorging, muß die lutherische Kirche als einen Vorzug derselben, als eine Bezeugung Gottes an ihr in Demuth und Freudigkeit anerkennen, und darum sich auch zur Nachahmung setzen. Aber sie kann sie dennoch so, wie sie in der reformirten Kirche auf deren allgemeinen Grundlagen sich finden, nicht annehmen, muß also selbst von dieser Seite die äußerliche Union ablehnen. — Diese Behauptungen über Union sollen in ausführlicher Erörterung dargethan werden, wenn zuerst die Bedeutung der einzelnen Unterscheidungslehren herausgestellt ist.

Zweites Buch.

Die einzelnen Unterscheidungslehren.

Erstes Kapitel.

Gegensatz in der Lehre vom Abendmahl.

Derselbe Grund, welcher dereinst die Trennung der lutherischen und reformirten Kirche bewirkte oder kund gab, derselbe ist es auch, welcher gegenwärtig an erster Stelle der Vereinigung derselben entgegensteht — das ist die reformirte Lehre vom Abendmahl und Sakrament. Wir haben keinen Beruf, Luther's Eifer gegen Zwingli zu vertheidigen. Aber wir haben noch weniger ein Recht, ihn darüber zu richten. Ihn bewegte die zwiefache Entrüstung über die Profanation der Heiligthümer und über die Blosstellung des Werkes der Reformation. Nun hat allerdings die reformirte Kirche nachher eine andere Lehre hierüber erhalten durch Calvin, die selbst ihrerseits die Zwingli's für profan erklärt. Allein der Grund gegen die Bekenntniß- und dadurch die Kirchen-Einigung ist damit keineswegs weggefallen. Es ist nicht richtig, daß nunmehr zwischen lutherischer und reformirter Lehre vom Abendmahl im Wesentlichen Uebereinstimmung (consensus) bestehe, und die Abweichung nur noch untergeordnete Punkte betreffe. Hat doch Luther anderen solchen Lehren, die, ähnlich wie Calvin, eine Vermittlung zwischen ihm und Zwingli versuchten, namentlich der der Straßburger Theologen, die gleiche Schärfe und Verwerfung entgegengesetzt, und die Lehre Calvin's kannte

er, wenn er sie auch nicht ganz durchschaute, und weit entfernt, sie zu billigen, erfüllte ihn die Hinneigung Melanchthon's zu ihr mit Unmuth. In der That ist ungeachtet der Vertauschung der Zwingli'schen Lehre gegen die geweihtere Calvin's der Gegensatz im Wesentlichen nicht anderer Art und Bedeutung geworden, als er es bei dem Streit zwischen Luther und Zwingli war. Er betrifft nach wie vor nichts Geringeres als die ganze Gegenständlichkeit und die ganze specifische Wunderwirkung des Sakraments, er betrifft vom Standpunkt lutherischer Auffassung aus nichts Geringeres als die Frage, ob es ein Sakrament giebt.

Die lutherische Kirche bekennt die wirkliche Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: daß Christus im Abendmahl auch leiblich auf Erden gegenwärtig ist, daß sein Leib und Blut selbst („wahrer Leib und wahres Blut") empfangen und damit dem Menschen ein himmlisches Gut gewährt wird, das außer diesem Sakrament ihm nicht zu Theil wird. Sie bekennt die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi durch das Mittel von Brod und Wein, daß sie „in, mit und unter dem Brod und Wein," „in Gestalt von Brod und Wein," in leiblichem Genuß, also „mit dem Munde" (ore) empfangen werden. Sie bekennt die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi rein durch die innewohnende Macht des Sakraments, unabhängig von der Glaubensbeschaffenheit des Empfangenden, daß dieselbe kraft der ersten Einsetzung Christi durch die Consekration d. i. die feierliche Anwendung der Einsetzungsworte, mit welchen der Diener der Kirche Brod und Wein dem Genießenden reicht, bewirkt wird, und deshalb überall bewirkt wird, wo Consekration und Genuß ist. Sie lehrt demgemäß endlich, daß auch der unwürdig oder ungläubig Genießende Leib und Blut Christi empfängt, nur nicht zum Segen, sondern zum Gericht.

Alles das verneint die reformirte Kirche.

Den äußersten Gegensatz bildet die Lehre Zwingli's. Nach

ihm ist das Abendmahl eine bloße Erinnerungsfeier („Wiedergedächtniß") an den Versöhnungstod Christi, für welche Brod und Wein als Sinnbilder dienen. Der Leib Christi sey im Himmel zur Rechten Gottes, und könne daher auf Erden im Abendmahl nicht wirklich gegenwärtig seyn und empfangen werden, sondern er sey gegenwärtig nur für die „Betrachtung des Glaubens," indem nemlich der Mensch, unterstützt durch den Anblick dieser Zeichen, welche Leib und Blut Christi vorstellen sollen, sich alles, was Christus für uns gethan, vergegenwärtigt. Der Ausspruch Christi: „Das ist mein Leib," sey nur eine Redefigur für: „Das bedeutet meinen Leib." Das Fleisch Christi sei nichts nütze. Den „Leib Christi essen", sey nichts anderes, als an Christus glauben. Die Gläubigen empfangen im Abendmahl nichts anderes und nicht auf andere Weise, als außer dem Abendmahl. Sie werden auch nicht kraft desselben in wunderbar mystischer Weise eines Leibes Glieder, sondern, indem sie zur Erinnerungsfeier zusammenkommen, bezeugen sie durch diese That selbst (ipso facto), daß sie eines Leibes Glieder sind. So ist dem Sakrament nicht blos (objectiv) jeder wunderbare Vorgang, sondern auch (subjectiv) jede besondere Verheißung und Gnade für den Empfangenden abgesprochen.*)

Die Lehre Calvin's nun ist ein Unternehmen, die Zwinglische

*) Zwingli, Comm. (Op. III. pag. 263). Epist. ad princ. Germ. (Op. II. 545). Wahrhaftes Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich 1545. „Wir lehren, daß das Gedächtniß des hingegebenen Leibes und vergossenen Blutes zur Verzeihung unsrer Sünden das rechte Hauptstück und Ende sey, darauf die ganze Handlung des Nachtmahls endlich reicht und geht. Dieses Gedächtniß kann aber nicht recht ohne wahren Glauben geschehen. Und wiewohl die Dinge, deren Gedanken man hält, wiederum leiblich weder zu sehen, noch zugegen sind, nichtsdestoweniger erinnert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüth gegenwärtig die einst geschehenen Sachen unsers Heils. Derjenige hat das Fleisch Christi wahrlich gegessen, der in Christo wahren Gott und Menschen für uns gekreuzigt glaubt, denn Glauben ist Essen und Essen Glauben. Die Gläubigen haben im Nachtmahl keine andre lebend machende Speise, als außer dem Nachtmahl . . . Christi Fleisch hat genützt auf Erden, das Heil zu vollenden, jetzt nützt es nichts mehr hienieden, ist auch nicht hienieden." (Winer, Compar. Darst. 137).

zu verbessern, sie gläubiger, gesalbter zu machen; aber sie hat doch eben darum die Zwinglische ganz und gar zu ihrer Grundlage, zu ihrem Kern.*) Auch Calvin geht, gleich Zwingli, davon aus, daß der Leib Christi nach der Himmelfahrt im Himmel eingeschlossen nicht zur Erde kommen kann, daß stoffliche Gegenstände, wie Brod und Wein, nicht die Gefäße oder Leiter göttlicher geistlicher Gnadengaben seyn können, daß deshalb der Ausspruch Christi: „Das ist mein Leib," nur eine Redefigur ist für: „Das bedeutet (repraesentat)." Nur genügt ihm nicht, daß das Abendmahl ein bloßes Gedächtnißmahl sei, das seine Bedeutung nur in unserer Vorstellung habe, oder daß es ein bloßes äußeres Zeichen der Gemeinschaft unter den Kirchengliedern sei. Als göttliche Einsetzung müsse es auch eine Wirkung von Gott und auf unser Verhältniß zu Gott haben, daß wir durch dasselbe nicht bloß seinen Opfertod feiern, sondern auch in eine Gemeinschaft mit ihm wirklich gesetzt werden. Auch schreibt er dem Leibe Christi eine lebenwirkende Kraft zu. So kommt er zu seiner Lehre:

Christus ist im Abendmahle gegenwärtig, aber keineswegs mit seinem Leibe, dieser ist im Himmel eingeschlossen, sondern nur mit seiner Kraft und Tugend (vermöge seiner allgegenwärtigen Herrschaft), er ist gegenwärtig nach seiner göttlichen, nicht auch nach seiner menschlichen Natur. Christus kann deshalb seinen Leib nicht mittheilen, wir können seinen Leib nicht empfangen. Aber durch den heiligen Geist, der in einer uns unfaßbaren Weise den Abstand der Oertlichkeiten vermittelt, empfangen wir aus dem Leibe Christi eine „Kraft", ein „Leben", einen belebenden „Odem." In diesem Sinne, und nur in diesem, werden unsre Seelen durch seinen Leib gespeist, durch sein Blut getränkt. Dagegen an ein Eingehn seines Leibes selbst in uns, an eine Aufnahme seiner

---

*) Sehr richtig sagt Ebrard („Das Dogma vom h. Abendmahl" II. 524): . . „und es kam den Zwinglianern zum Bewußtseyn, daß der Calvinismus nicht die Negation, sondern vielmehr die volle Entfaltung des an sich noch unvollendeten Zwinglianismus sey."

Substanz selbst in unsre Seelen darf nicht gedacht werden. Wir empfangen aber diese Kraft, dieses Leben aus dem Leibe Christi nur in geistiger, nicht in leiblicher Weise. Wir empfangen sie deshalb nicht mittelst Brodes und Weines, und nicht mit dem Munde, sondern während des Genusses von Brod und Wein, ihm angefügt, allein durch den Glauben. Nur um unsern Glauben dazu zu erwecken, indem sie Leib und Blut Christi uns sinnbildlich darstellen, dienen Brod und Wein. Der Ungläubige aber empfängt nicht Leib und Blut Christi, sondern, ohne allen wunderbaren Vorgang, blos Brod und Wein. Er genießt sich nicht den Leib Christi zum Gericht, sondern er verfällt um seines Unglaubens oder Frevels willen dem Gericht. Der Glaube des Menschen ist die Bedingung nicht bloß für die gesegnete Wirkung, sondern überhaupt für die Wirkung des Sakramentes. Die Verwaltung des Sakramentes aber besteht, dem entsprechend, nicht in der Consekration, durch welche, kraft der Verheißung, den Zeichen des Brodes und Weines beim Genusse die Wunderkraft eingeflößt werden soll, sondern in der predigtweisen Auseinandersetzung über die Verheißung des Sakramentes, durch welche der Empfangende zum Glauben erweckt werden soll. *)

---

*) „Christus, quatenus homo est, non alibi, quam in coelo nec aliter, quam mente et fidei intelligentia quaerendus est." Cons. Tigur 21. . . . „Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat: quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet incolumes, non secus ac si corpore adesset: quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cuius communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacrameuto nobis exhibetur." (Instit. Cap. 17 §. 18). . . . „Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos carnem Christi, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus sancti virtus et quam stultum sit, ejus immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, Spiritum vere unire, quae locis disiuncta sint." (§. 10). „Ingenue interea confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab

So groß nun immer der Vorzug dieser Lehre Calvin's vor der Zwingli's seyn mag, so wird doch die Kluft zu der lutherischen durch sie nicht ausgefüllt. Der Gegensatz betrifft mit nichten — wie man zu behaupten pflegt, und wie schon Calvin es gern angesehen wissen wollte — blos die Art des Hergangs beim Wunder, die ja ohnedies unbegreiflich bleibt und von keinem Belang ist, sondern er betrifft das ganze Wesen des Sakramentes.

Vor allem ist der Gegenstand des Sakramentes, das Gnadengut, das wir in ihm empfangen, ein anderes, und das ist der oberste, ist der schon allein entscheidende Gegensatz. Wir empfangen nach Calvin nicht den Leib Christi, sondern nur eine „Kraft", ein „Leben," einen „Odem," die von diesem Leibe ausgehen. Christus geht nicht selbst in uns ein mit seiner Substanz und dadurch mit seiner Persönlichkeit, die ja seiner Substanz überall nothwendig inwohnt, wie Luther sagt: „Denn ich muß ja bekennen, daß Christus da sey, wenn sein Leib und Blut da ist, seine Worte lügen mir nicht, und er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist" (Walch. XIX. 1616), sondern Christus erregt nur eine Wirkung in uns.*) Es ist ähnlich, wie Gott dem Menschen einen Odem des Lebens einhauchte, wie das Weib, das den Mantel Christi berührte, eine Kraft aus seinem Leibe empfing. Das bewirkte Leben, bewirkte Gesundheit, aber nicht die Gemeinschaft der Substanz mit Christus, nicht seine

---

ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro." (§. 32). „Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur eius corpore." (§. 18).

*) Wenn Calvin den Ausdruck substantialiter gebraucht, so will er damit immer nur seine Unterscheidung von Zwingli ausdrücken, daß wir etwas in der Wirklichkeit, nicht bloß in unsrer Vorstellung empfangen, nicht aber daß wir die Substanz des Leibes Christi im Unterschiede einer bloßen Wirkung desselben empfangen.

Inwohnung im Menschen. Diese Wirkung ist aber überdieß eine rein geistige Wirkung. Da es eine bloße Kraft („virtus") seyn soll im scharfen Unterschied der Substanz des Leibes selbst, und eine Kraft, die nur durch den Geist Gottes an den Menschen gebracht wird, und die auch der Mensch nur geistig und nicht durch ein leibliches Organ, nicht durch den Mund, sondern durch den Glauben aufnimmt, so entbehrt das jeden Zuges der Leiblichkeit, und wenn Calvin dessenungeachtet die vollklingenden Ausdrücke der Speisung und Tränkung mit Fleisch und Blut Christi so gern gebraucht, so kommt das aus dem Bestreben, seiner Auffassung den Anschein der Leiblichkeit zu geben, aber sie passen eben zu ihr nicht im geringsten: Gespeist und getränkt wird man nur durch Substanzen, nicht durch Kräfte. Da zeigt es sich denn zugleich, daß auch die verschiedene Bedeutung, die den sinnlichen Elementen beigelegt wird, ob sie Leiter und Gefäße oder nur Sinnbilder der Gnadenmittheilung seien, kein bloßer Streit über die Art des Hergangs beim Sakrament ist, sondern sein Wesen selbst betrifft, indem es davon abhängt, ob Leib und Blut noch als wirklich bestehen oder nur als Ausdrücke für geistige Mittheilung, ja für bloße Mittheilung der „Wohlthaten" Christi.

Es ist sodann dem entsprechend das Verhältniß des Herrn zum Sakrament ein anderes. Es kann nicht zugestanden werden, daß Calvin die Gegenwart Christi im oder beim Abendmahl lehre. Die Gegenwart auch mit seinem Leibe, die Gegenwart auch nach seiner menschlichen Natur, also des ganzen Christus läugnet er ausdrücklich und nachdrücklich, und die Gegenwart „nach seiner Kraft und Tugend" kraft seines Sitzens zur Rechten Gottes d. i. kraft seiner Theilnahme an der Allmacht Gottes kann nicht eine Gegenwart im oder auch nur beim Abendmahl genannt werden; denn sie findet ja überall und beständig statt, wie Calvin selbst sagt, daß er in dieser Weise nach seiner Kraft und Tugend „den Seinigen immer gegenwärtig ist, in ihnen lebt, sie aufrecht hält, befestigt, vor allem Scha-

den bewahrt." Und wenn er dann hinzufügt, das sey um nichts schlechter, als wenn er mit dem Leibe gegenwärtig wäre (non secus ac si corpore adesset), so ist das eben seine eigene günstige Beurtheilung seiner Lehre, nicht ein irgend bedeutsamer Zug seiner Lehre selbst. — Wie ganz anders aber stellt sich dann die Verheißung des Abendmahls. Es ist nicht mehr seine Verheißung, daß die leibliche Gegenwart Christi und die Gemeinschaft mit ihm, wie sie der dauernde und offenbare Zustand des ewigen Reiches Gottes im Himmel ist, in ihm augenblicklich und geheimnißvoll schon auf Erden gewährt werde, sondern nur die Gegenwart Christi und die Gemeinschaft mit Christus ist ihm verheißen, wie sie gerade den irdischen Zustand der Gottentferntheit bezeichnet, die Gemeinschaft von Kraft zu Kraft, das Hereinwirken Gottes als aus einem Jenseits.

Es ist endlich auch unser Verhältniß zum Sakrament, das, was es von uns erfordert, ein anderes. Wenn gleich dieser Gegensatz nicht, wie jene beiden, in scharfer Formel bestimmt ist, so stellt er sich doch nicht minder sicher heraus. Wir erhalten nemlich das Gnadengut nach Calvin nicht durch bloßes Aufnehmen (Receptivität), sondern durch Ergreifen (Actualität). Es ist nicht ein Zustand des Glaubens Vorbedingung für das Sakrament oder seinen Segen, sondern eine That des Glaubens ist Ursache, ist mitwirkender Faktor desselben. Es ist ein „Essen des Glaubens und kann ein anderes nicht gedacht werden." Ja es ist nach mehreren Aeußerungen Calvin's und an den entscheidendsten Stellen eine besondere Glaubenserhebung, ein Aufschwung der Seele im Glauben, was erfordert wird, und sollen die sinnbildlichen Zeichen des Abendmahls gerade dazu dienen, solchen Aufschwung hervorzurufen. „Uebrigens, wenn wir mit Augen und Seele uns in den Himmel erheben, daß wir Christus dort in der Herrlichkeit seines Reiches suchen, gleichwie die Symbole uns zu ihm, dem Ganzen, einladen, so werden wir unter dem Symbol des Brodes mit seinem Leibe gespeist...." „Nur über

die Art weichen wir ab, weil wir erachten, das sichtbare Brod werde deshalb auf Erden gereicht, damit die Gläubigen in die Höhe emporsteigen (sursum conscendant), und durch die geheime Kraft des Geistes sich ihrem Haupte Christus einigen*)." Deshalb legt er auch den Schwerpunkt der Verwaltung des Sakraments nicht in die Consekration, die den Elementen die Kraft mittheilt, sondern in die Erweckung des Glaubens durch Predigt. Seine Bestätigung erhält das noch dadurch, daß beim Genuß des Ungläubigen nicht bloß keine Heilswirkung, sondern überhaupt keine Wirkung erfolgt. Das wird zwar zunächst daraus hergeleitet, daß der Leib Christi nur Leben (nicht Gericht) wirkend (vivificum) seyn könne. Aber der Beweggrund dazu ist doch gewiß nicht minder, daß der Glaube ein Faktor des Sakraments selbst ist, daß, wo kein „Essen des Glaubens", da auch kein Sakrament ist**). Die Folge dieser Auffassung über das Verhältniß des Menschen zum Sakrament ist denn besonders die, daß auch das Maaß der Gnade von dem Maaße unsres Glaubens abhängt, wie sich im folgenden Capitel noch deutlicher zeigen wird. Es ist wirklich in diesem Stück der Unterschied der, wie Calvin selbst ihn ausdrückt***), daß Christus nicht zu uns herabsteigt, sondern nur uns hilft, zu ihm emporzusteigen, daß nicht der Herr uns ergreift, sondern wir ihn ergreifen sollen und dazu durch den h. Geist eine Förderung erhalten. Aber von welch einem Gewicht ist dieser Unterschied! Da ist alles auf uns gelegt, und bei aller Förderung durch Christus oder den h. Geist bleibt es ein mißlich und bänglich Ding um unsere Erhebung zu ihm.

So stellt also Calvin alles in Abrede, was nach lutheri-

*) S. die Stellen in Instit. IV. c. 17 §. 5. u. 18. und Ultima admonitio p. 699.

**) So sagt denn auch Martyr: „Ganz richtig hat er (Bucer) geurtheilt, daß, da der Glaube das einzige Mittel ist, wodurch Leib und Blut Christi empfangen werden, wenn dieser Glaube fehlt, der leibliche Mund nichts als die Zeichen .... empfängt." (Schmidt, Leben Martyr's S. 142).

***) Instit. l. IV. c. 17. §. 31.

schem Bekenntniß das Mysterium des Abendmahls bildet: die (leibliche, überhaupt die specifische) Gegenwart Christi, die Speisung mit seinem Leibe selbst, den Empfang der Gnadengabe durch das Mittel von Brod und Wein, die gegenständliche Macht des Sakraments, die der Unglaube nicht abhalten kann, und die der Glaube nur gewähren läßt, um den Segen zu erhalten. Wo bleibt dann aber noch der Consensus? Das kann doch nicht als Uebereinstimmung gelten, daß Calvin gewöhnlich und geflissentlich die lutherischen Ausdrücke gebraucht — Gegenwart Christi, Speisung und Tränkung unserer Seele mit seinem Leibe und Blute —, da er doch mit diesen Ausdrücken nach seinem eigenen Commentar den gerade entgegengesetzten Sinn verbindet. Es bleibt daher als wirklicher Consensus nichts übrig, als bloß das, daß wir beim Abendmahl (wenn gleich nicht durch die Handlung desselben und mittelst Brodes und Weines) doch ein Gnadengut durch eine vom Leibe Christi ausgehende Kraft (wenn gleich nicht diesen selbst) empfangen. Das ist doch eine sehr schmale Basis der Uebereinstimmung!

Selbst dieser schmale Rest von Consensus schwindet aber, wenn man Calvin's Lehre vom Abendmahl auf Grundlage seiner allgemeinen Lehre von den Sakramenten betrachtet. Das soll im nächsten Capitel gezeigt werden.

Zweites Kapitel.

Gegensatz in der Lehre von den Sakramenten überhaupt.

Es ist nicht bloß das Abendmahl, es ist auch die Taufe, es ist die allgemeine Bedeutung des Sakraments, worüber zuerst Zwingli, dann aber in seinen Fußstapfen auch Calvin Lehren aufstellen, die zur lutherischen in entschiedenem Gegensatz stehen. Hier kommt die besondere Frage, ob der Leib Christi im Him-

mel eingeschlossen ist, oder auf Erden gegenwärtig seyn könne, um den sich hauptsächlich der Streit über das Abendmahl bewegte, gar nicht in Betracht, und doch ist der Gegensatz ganz derselben Art, wie dort.

Drei Stücke sind es nach lutherischer Lehre, auf die es für Begriff und Wesen der Sakramente überhaupt ankommt.

Erstens die Sakramente sind „Gnadenmittel“, „Werkzeuge“ (instrumenta, organa), durch welche Gott eine Gnade, ein „himmlisches Gut“ wirklich mittheilt. Sie sind nicht bloß Sinnbilder, Mittel, die Vorstellung und Versicherung solcher Gnade in unserm Bewußtseyn zu erzeugen. Es ist namentlich ihre Wirkung, daß sie die im Evangelium allgemein verheißene Gnade dem Individium zutheilen (applicant) d. i. nicht bloß die Verheißung ihm auch persönlich zusagen, sondern das Verheißene selbst gewähren.

Zweitens die Wirkung der Sakramente erfolgt durch das sinnliche Element. Das Wort der Verheißung (Einsetzung), bei der feierlichen Handlung im Gehorsam gegen Gottes Verordnung verkündigt, macht das Element für diesen Augenblick des Gebrauchs zu einem gottdurchdrungenen. Durch das Wort wird das „schlechte Wasser zu einem Gotteswasser“, wird Brod und Wein zum Leiter des Leibes und Blutes Christi.

Drittens der Mensch empfängt durch das Sakrament eine Gnade, die er vorher nicht hatte, und die er außer dem Sakrament — durch den Glauben allein — (regelmäßig) nicht erhält. Der Leib Christi wird nur im Abendmahl empfangen und nicht außerdem, die Sündenvergebung und Wiedergeburt wird nicht ohne die Taufe erlangt.

Alle diese drei Stücke finden sich nicht in der reformirten Lehre, weder bei Zwingli, noch auch bei Calvin.

Bei Zwingli springt das in die Augen. Sein Grundgedanke ist, die Sakramente sind nur Zeichen einer bereits geschehenen Gnade (factae gratiae). Er sagt daher geradezu:

„Die Sakramente sind soweit entfernt, eine Gnade zu ertheilen, daß sie sie nicht einmal anbieten.“ „Wenn dein Glaube nicht anderwärts vollkommen ist, als daß du des ceremonialen Zeichens zu seiner Befestigung bedarfst, so ist es kein Glaube“*). Die Sakramente sind ihm deßhalb bloß Zeichen und Gebräuche, durch welche der Mensch die Kirche seines Glaubens versichert und die Pflichten übernimmt**), die Taufe ein Zeichen des Eintritts in die Kirche, das Abendmahl ein Zeichen der Gemeinschaft durch die gemeinsame Gedächtnißfeier. Nur wirken diese Zeichen auch, wie bereits beim Abendmahl erwähnt worden, anregend auf die Vorstellung und Einbildungskraft.

So einfach stellt es sich freilich nicht bei Calvin, aber dennoch um nichts minder gewiß. Auch hierin ist der Kern der Lehre Calvin's zwinglisch; nemlich dieser Kern ist der Gedanke Zwingli's: Die Sakramente sind nur Zeichen einer vorangegangenen Gnade. Auch hierin giebt er zur Annäherung und Vermittlung dem Gedanken Zwingli's eine lutherische Zuthat. Aber auch hierin bleibt unter aller vermeintlicher Annäherung der Gegensatz unverwischbar, die Kluft unausgefüllt.

Die Sakramente sind nach Calvin Sinnbilder, durch welche Gott die Verheißungen seiner Gnade unserer Seele besiegelt. Diese Verheißungen sind schon ohne Sakrament im Evangelium gegeben und werden auch ohne Sakrament dem Gläubigen erfüllt. Die Sakramente sollen deshalb uns nicht eine Gnade gewähren, sondern nur die Gnade, die ohne sie verheißen ist und gewährt wird, für uns deutlicher und gewisser machen. Durch ihre Einsetzung wollte Gott nichts anderes, als mittelst sinnbildlicher Zeichen der Schwäche unserer Fassung und Ueberzeugung zu Hilfe kommen. Allein — und das soll die Unterscheidung von Zwingli seyn — nachdem Gott sie eingesetzt, so gewährt er nunmehr nach

*) S. die Stellen bei Guerike, Symbolik 376.

**) Im Züricher Katechismus von Leo Judä wird deshalb statt „Sakrament“ „Pflichtzeichen“ gesetzt.

seiner Wahrhaftigkeit dasjenige innerlich, was er äußerlich durch sie abbildet.

Danach haben fürs erste die Sakramente keine selbständige Bedeutung. Sie bezeugen nur und bilden ab und bestätigen (testantur, repraesentant, confirmant), was ohne sie schon das Evangelium gewährt. Sie haben keine eigene Verheißung und keine eigene Gnadenwirkung, sondern sollen nur von einer „vorausgehenden" Verheißung (praeeunte promissione), d. i. von einer außer und vor ihnen im Evangelium gegebenen Verheißung und zugesagten Gnadenwirkung uns (subjektiv) gewisser machen. „Durch das Evangelium, sagt Calvin, wird uns die Botschaft unserer Reinigung und Heiligung gebracht, durch die Taufe wird solche Botschaft besiegelt." „Die Bedeutung des Sakraments (des Abendmahls) ist es nicht, uns den Leib Christi einfach........ darzureichen, sondern vielmehr jene Verheißung...., in der er sich für das Brod des Lebens erklärt, von dem, wer es ißt, in Ewigkeit leben wird, zu besiegeln und zu befestigen"*). Es ist also nicht der Sinn, daß das Sakrament selbst eine Verheißung habe, daß der Vornahme der Taufe oder des Abendmahls eine besondere Gnade zugesagt sey, oder daß in den Einsetzungsworten eine besondere Verheißung liege, welche dann durch die symbolische Handlung bekräftigt werden soll, sondern die Verheißung von unserer Reinigung, die ohne alle Beziehung zur Taufe im Evangelium gegeben ist, wird durch die Taufe besiegelt, der Ausspruch Christi: „Ich bin das Brod des Lebens", der ohne Beziehung auf das Abendmahl im Evangelium gegeben ist und ohne allen Gedanken an das Abendmahl seine Gültigkeit hat, wird durch das Abendmahl bestätigt. Die Sakramente sind darum nur ein „Anhang" (appendix), der dem Worte Gottes „hinzugefügt" ist (adjungitur). Sie sind „das Siegel" (sigillum) zu demselben, (aus diesen Bilde des Siegels kann Calvin gar

*) Instit. l. IV. c. 15. §. 2. c. 17. §. 4.

nicht herauskommen, es dient ihm statt der Begriffsbestimmung), und gleichwie das Siegel, das einer Urkunde beigefügt wird, für sich betrachtet, nichts ist, dessenungeachtet aber bestätigt, was darin geschrieben ist, also auch das Sakrament *). In gleichem Sinn bezeichnet er sie auch als Marke, Wahrzeichen (tessera), als Unterpfand (pignus), als Handgeld (arrha), immer um auf das schärfste auszudrücken, daß die Zeichen und Handlungen des Sakraments nichts enthalten, nichts zusagen, was nicht schon vorher und abgesehen von allem Sakrament im Worte Gottes zugesagt ist und gewährt wird. Sie sind also auch ihm, wie Zwingli, nur die Zeichen einer bereits außerdem gewährten Gnade (factae gratiae). So gewährt denn das Sakrament der Taufe, wie Calvin nun die Anwendung macht, keineswegs Sündenvergebung, Wiedergeburt, sondern nur die größere Kenntniß und Gewißheit dessen für uns. Der Hauptmann Cornelius hat durch die Taufe nicht die Vergebung der Sünden empfangen, — die hatte er schon zuvor, — sondern nur „die gewissere Bethätigung des Glaubens und die Vermehrung der Zuversicht durch das Unterpfand“, und die Aufforderung des Ananias an Paulus — „Laß dich taufen und abwaschen deine Sünde“ (Apostelgesch. XXII. 16) — hat nicht den Sinn, „damit deine Sünde dir vergeben sey, laß dich taufen“, sondern nur den Sinn, „damit du gewiß seyest, Paule, daß deine Sünde dir vergeben sey, laß dich taufen“ **). Ebenso kann denn auch das Sakrament des Abendmahls nicht selbst die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi gewähren, sondern es kann nur eine Bekundung,

*) „Porro ex hac, quam posuimus, definitione intelligimus, nunquam sine praeeunte promissione esse sacramentum, sed ei potius tanquam appendicem quandam adjungi, eo fine, ut promissionem ipsam confirmet ac obsignet. ...... Sigilla, quae diplomatibus ... appenduntur, per se accepta nihil sunt, utpote quae frustra appensa forent, si membrana nihil haberet descriptum: neque tamen ideo non confirmant atque obsignant, quod scriptum est, dum scriptis adduntur. Instit. lib. IV. c. 14. 3 u. 5.

**) Instit. lib. IV. c. 15. §. 15.

Bestätigung, Versicherung seyn, daß diese Gemeinschaft (schon ohne das) bestehe und von Gott den Gläubigen gewährt werde.

Durch diese Voraussetzung, die in seinem Begriff vom Sakrament liegt, wird Calvin namentlich für das Abendmahl zu der Annahme geführt, daß der Empfang des Leibes Christi auch ohne dasselbe vor sich gehe. Es sey nemlich der Leib Christi überhaupt das Brod des Lebens, von seinem Fleisch, dem er als das Wort Gottes das Leben mitgetheilt und das er für uns geopfert, komme überhaupt das Leben in unsere Seelen. Danach sey es der beständige Zustand, daß Christus die Seelen der Gläubigen aus der Substanz seines Leibes nährt, und nur, um uns das gewisser zu machen, nur als ein Abbild und Unterpfand dieser seiner immerwährenden Gnadenwirkung ist uns das Abendmahl gegeben*). Als das Mysterium, das wunderbare Geheimniß, erscheint danach nicht das Abendmahl selbst, sondern dasjenige, was das Abendmahl abbildet, und was nicht bloß während des Abendmahls, sondern immer vor sich geht, von dem Momente an, wo uns Christus in seine Familie aufgenommen. Die immer bestehende „Einigung Christi mit den Frommen", nicht das Abendmahl ist das Mysterium.

Fürs andere besteht diese Versicherung oder Besiegelung, welche die Bedeutung der Sakramente ist, bloß darin, daß sie uns belehren und noch mehr überzeugt machen, sie besteht bloß in einer didaktisch-psychologischen, also natürlichen, nicht in einer schöpferisch-wunderthätigen Wirkung. Sie mehren und befestigen unsern Glauben nicht durch Kraft, sondern durch Gründe,

*) Instit. c. 17. §. 1. 8. 9.: „Postquam nos semel in familiam suam recepit Deus ... continuo etiam vitae cursu nos alendos suscipit. Nec eo contentus dato pignore nos huius continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc finem alterum ecclesiae suae sacramentum dedit." Die Behauptung einer beständigen Speisung aus dem Leibe Christi ist demnach bei Calvin nicht Ausfluß einer mystischen Anschauung, sondern einer logischen Folgerichtigkeit aus seiner Annahme, daß das Sakrament nichts Besonderes gewähren kann, was nicht auch schon ohne Sakrament vollständig gewährt ist.

nicht, daß Gott neue Kräfte in uns einströmen ließe, sondern daß er uns durch diese Sinnbilder „immer vertrauter mit seinem Heilsplane macht und durch Aufrichtung von Bundeszeichen noch mehr Grund zum Vertrauen giebt." Ihr Zweck ist danach nicht eine Bereicherung, Vermehrung der uns zugedachten Gnaden, sondern nur unsere pädagogische Bereitung für dieselbe. Gott kommt der Schwäche unseres Fassungsvermögens und unserer Zuversicht durch diese Mittel und ihren psychologischen Eindruck auf uns zu Hülfe*). Cornelius erhielt die Mehrung seiner Zuversicht in der Taufe nicht durch Kraft, nicht durch eine That göttlicher Allmacht, sondern aus „dem Unterpfand" (ex pignore). Wir sollen durch die Sakramente belehrt werden. Die körperlichen Dinge sollen uns durch ihre Analogie zu den geistlichen führen. Wie uns das Brod gegeben wird, ist gleich die „Aehnlichkeit zu fassen", daß, wie das Brod den Körper ernährt, so der Leib Christi die Seele, und wie der Wein uns gereicht wird, ist „zu denken", daß eben die Wirkung das Blut Christi auf unsere Seele hat. Denn wenn wir genug „erwägen", was das Opfer seines Leibes uns genützt, so werden wir „nicht dunkel einsehen" u. s. w.**). Und wir sollen versichert werden. Daraus, daß Gott uns diese Zeichen gab und sie uns beläßt, können wir sicher schließen, daß er auch die Verheißungen, die sie darstellen, uns zugedenkt, so wie er umgekehrt, wenn er die Sache nicht mehr gewähren will, auch das Zeichen nimmt, z. B. dem Adam den Baum des Lebens. Die Taufe soll uns überzeugen, daß, so wahr und gewiß (vere et certo) unser Leib äußerlich abgewaschen wird, ebenso wahr und gewiß dasselbe unserer Seele innerlich gewährt wird***).

*) Instit. lib. IV. c. 14. §. 3.

**) Instit. lib. IV. c. 17. §. 3.

***) Instit. lib. IV. c. 14. §. 12. c. 15. §. 14. Diese bloß natürliche didaktisch-psychologische Wirkung wird dadurch nicht anders, daß es ja nach Calvin doch immer der heilige Geist ist, der die Wirkung des Sakraments

So ist das Sakrament bei Calvin, ebenso wie bei Zwingli, ein sinnbildliches Abzeichen einer schon vor dem Sakrament empfangenen und auch außer dem Sakrament beständig gewährten Gnade. Nun lehrt aber freilich Calvin weiter: daß Gott dasjenige, was er also (pädagogisch) zu unserer Belehrung und Versicherung im Sakrament äußerlich darstellt, vermöge seiner Wahrhaftigkeit auch innerlich wirklich gewähre. Und hierin liegt, wie Kahnis mit Recht bemerkt, „der Schwerpunkt der Lehre Calvin's", und liegt nach seiner eigenen Ansicht „das Lutherische seiner Lehre". Aber es liegt hierin auch der Punct seiner Unklarheit, ja seiner Selbsttäuschung. Denn er vermeint damit dem Sakramente wirklich eine selbständige und wunderthätige Bedeutung zu geben, während doch eine solche in dem Ganzen seiner Auffassung keinen Platz hat, und auch von ihm selbst wieder ausdrücklich geläugnet wird. In der That aber wird nach seiner Lehre diese innerliche Gewährung doch nicht dem Sakramente und dem Gebrauch des Sakraments sondern dem Glauben, und daher im Sakrament nicht anders als außer dem Sakrament gewährt.

Das erhellt aus dem ganzen Zusammenhange. Denn erstens, was das Sakrament abbildet, ist ja nichts anders, als die Verheißung der Reinigung bez. der Speisung mit dem Brode des Lebens, welche das Wort Gottes außerdem dem Glauben giebt,

---

hervorbringt, und der immer wunderthätig wirkt. Allerdings ist es der h. Geist, ohne den kein Gnadenmittel Eingang bei uns findet. Aber was ein Gnadenmittel seyn soll, das muß eine wunderthätige Gotteskraft auch in ihm selbst tragen. Eine solche hat das Wort Gottes auch abgesehen von aller Wirksamkeit des h. Geistes, der es uns erschließt und uns dafür bereitet. Es ist nicht nach natürlich-psychologischem Gesetz, sondern nach seinem übernatürlichen Wesen ein zweischneidiges Schwert, das durch die Seelen geht. Alle die Tugend aber, die Calvin dem Sakramente beilegt, ist nur eine natürliche, auf dem natürlichen Gesetz unserer Gemüths- und Geisteseindrücke beruhende. Das Gnadenmittel selbst ist also ohne Wunderkraft, und nur in uns bereitet der h. Geist aus einem natürlichen Mittel eine Wunderwirkung, wie er sie ja aus allen natürlichen Eindrücken, die uns begegnen, bereiten kann und wirklich bereitet.

wenn also Gott dasjenige innerlich erfüllt, was er äußerlich abbildet, so erfüllt er eben die überall dem Glauben, nicht eine dem Sakramente selbst, gegebene Verheißung. Gott will dem Paulus durch die Taufe nur abbilden und vergewissern, daß er durch seinen Glauben die Sündenvergebung erlangt hat. Wenn nun Gott nach seiner Wahrhaftigkeit dem Paulus innerlich gewähren muß, was er ihm äußerlich abbildet, was hat er ihm denn anders zu gewähren als die Sündenvergebung, die er bereits ohne das Sakrament durch den Glauben erlangt hat? Gott nährt die Gläubigen beständig aus dem Leibe Christi. Im Abendmahl bildet er ihnen diese beständige Mittheilung (continua liberalitas) ab. Wenn er nun nach seiner Wahrhaftigkeit gewähren muß, was er abbildet, was hat er anders im Abendmahl zu gewähren, als diese beständige Mittheilung, die er ohne alles Abendmahl den Gläubigen gewährt? Es ist der beständige Cirkel: was Gott dem Glauben gewährt, bildet das Sakrament ab, und was das Sakrament abbildet, gewährt er dem Glauben. — Zweitens, wozu sollte denn diese Zerlegung des Sakraments in zwei Momente, das Moment der Belehrung und Versicherung als die principale Absicht, aus dem sich dann erst nachfolgend das Moment der wirklichen Gnadenverleihung ergiebt, und die Sorgfalt, womit das erstere dargelegt wird? Kommt dem Sakrament und seinem Gebrauch wirklich selbst eine Wunderwirkung zu, so wäre die ganze Auseinandersetzung über die natürliche (didaktisch-psychologische) Einwirkung auf uns überflüssig. Wie unbedeutend und gleichgültig erscheint alles das, was durch Analogie, Unterpfand, Vergleichung unserm Glauben helfen soll, gegenüber der Kraft aus der Höhe, die da dem Glauben, der nicht ist, ruft, daß er sey. Es wäre dann einfach zu sagen gewesen: Gott hat die Zeichen eingesetzt, um bei ihrem Gebrauch uns durch eine That seiner Allmacht den Glauben zu stärken, und dabei hat Gott nach seiner künstlerischen Weise gerade solche Zeichen gewählt, welche zugleich die innere Erweisung äußerlich abbilden, und so selbst durch ihren

natürlichen Eindruck auf uns zu seiner Absicht beitragen, aber nicht in dieser künstlerischen Abbildung und ihrer natürlichen pädagogischen Wirkung, sondern allein in dem einfachen, unmittelbaren Wunder liegt die sakramentale Bedeutung. — Drittens, wenn wirklich mit dem Gebrauch der Sakramente selbst und als solchem eine specifische wunderbare Mittheilung von Gnade verbunden wäre, so würde wieder vollständig aufgehoben und zurückgenommen, was Calvin über das Wesen der Sakramente sagt, daß sie ein bloßer Anhang, daß sie nur die Siegel zu den im Worte Gottes vorher und ohne Beziehung auf sie gegebenen Verheißungen seyen, und darum gleich jedem Siegel in ihnen selbst nichts enthalten, sondern nur bestätigen, was in der Urkunde steht, daß sie als ein Handgeld nicht selbst ein Geschäft sind, sondern nur ein Zeichen, daß das von ihnen unabhängige Geschäft gewißlich erfüllt werde. Daß die Sakramente nur Siegel, Handgeld, Wahrzeichen für die im Worte Gottes dem Glauben gemachten Verheißungen seyen und doch wieder die Sakramente eine Gnade mittheilen sollen, die nicht auch außerdem dem Glauben gewährt wird, das ist schlechterdings widersprechend *).

Aber auch ausdrücklich erklärt Calvin überall und auf das Bestimmteste, daß die Gnadenwirkungen des Sakraments lediglich dem Glauben und je nach dem Maaße des Glaubens und daß sie gerade so auch außer dem Sakrament gewährt werden. Am ausführlichsten geschieht das in dem von ihm verfaßten Züricher

*) Der eingehendste und vortheilhafteste Ausdruck der calvinischen Lehre ist der bei Ebrard (Dogm. v. Abendm. II. 607): „Die ein für allemal stattfindende continuirliche Vereinigung mit Christus findet im Abendmahl neu statt.“ Allein findet sie nicht ebenso in jedem Gebet, jeder Predigt, nicht durch jeden Glaubensakt neu statt? und ohne Glaubensakt soll sie ja auch im Abendmahl nicht neu stattfinden. Auch der Lutheraner sagt: Die continuirliche Vereinigung vollbringt und erneuert sich beständig durch Wort und Sakrament. Aber dem Lutheraner ist eben das Sakrament etwas Selbstständiges und Specifisches, von einer realen Mittheilung und Wirkung, die außer ihm nicht gewährt wird, nur das kann man ein „neu stattfinden“ nennen.

Consensus. Auch hier wird zuerst die Gnadenwirkung der Sakramente bekannt: „Da aber die Zeugnisse und Siegel seiner „Gnade, die der Herr uns gegeben, wahr sind, so gewährt er „auch ohne Zweifel selbst wahrhaft inwendig durch seinen Geist, „was die Sakramente den Augen und andern Sinnen darstellen." Dann aber folgt die Erklärung, wie das zu verstehen: Art. 10. ....„So weit daher in der dort angebotenen Verheißung unser „Glaube ausrichtet (proficiat), ebensoweit übt sich auch „jene Kraft und Wirksamkeit (der Sakramente). So bietet „die Materie des Wassers, Brodes und Weines mit nichten uns „Christus dar, noch macht sie uns der geistlichen Gaben theilhaft; „sondern auf die Verheißung ist vielmehr zu sehen, deren Werk „es ist, uns auf den rechten Weg des Glaubens zu Christus „zu führen, welcher Glaube uns Christi theilhaftig „macht." Art. 17. „.... Denn außerdem, daß in dem Sakra„mente nichts, außer durch den Glauben erworben wird...." Art. 19. „Gleichwie aber den Ungläubigen der Gebrauch der Sa„kramente um nichts mehr überträgt, als wenn sie sich desselben „enthalten hätten, ... ebenso besteht für die Gläubigen auch „außer dem Gebrauch der Sakramente eben die „Wahrheit, welche in denselben abgebildet ist." — Sollten diese Erklärungen, wie vielfach behauptet wird, ein bloßes Zugeständniß Calvin's an die Zwingli'sche Parthei in Zürich gewesen seyn? Nun, wenn Calvin solche Zugeständnisse machen konnte, die über das innerste Wesen des Sakramentes entscheiden, so wäre seine ganze Sakramentslehre nicht der Besprechung werth. Aber sie sind keine Zugeständnisse, sie sind die eigenste Ansicht Calvin's, sind ganz untrennbare Theile seiner gesammten Auffassung, wie sie hier dargelegt worden. Sie werden von ihm in der Rechtfertigung des Züricher Consensus (Expositio) mit denselben Argumenten und Beispielen belegt, obwohl grade in dieser Schrift sonst sich die am meisten lutherisch gefärbten Ausdrücke finden. Und niemals hat er irgend etwas von dem Züricher Consensus

zurückgenommen, ja er hat das alles später wiederholt.*) Es bedarf deshalb auch gar nicht dieser Belegstellen aus dem Züricher Consensus. Ganz dasselbe erklärt er auch in seiner Institutio, die gewiß seine eigne Ansicht ist. Auch hier heißt es: „Denn „da nichts vom Sakrament außer der Verheißung zu erwarten ist, „die Verheißung aber nicht minder den Ungläubigen den Zorn „droht, als den Gläubigen die Gnade anbietet (darunter versteht „Calvin nicht ungläubig oder gläubig Genießende, sondern „überhaupt Ungläubige und Gläubige); so täuscht sich der, wel„cher glaubt, daß ihm etwas mehr durch das Sakrament ge„währt werde, als was, durch das Wort Gottes angeboten, „er durch den Glauben ergreift." .... „Uebrigens errei„chen wir aus diesem Sakrament, wie aus allen andern nichts, „außer so viel (quantum) wir durch den Glauben empfan„gen." .... „Ich läugne, daß die Menschen mehr aus dem Sa„krament empfangen, als sie mit dem Gefäß des Glaubens sam„meln." — Bestimmter kann es nicht ausgedrückt werden, daß die Gnade, welche das Sakrament ertheilt, keine andere ist, als die überhaupt und auch sonst dem Glauben verheißen ist.**)

Calvin hat nicht in Zürich der Zwingli'schen Parthey ein Zugeständniß gemacht, sondern die Zwingli'sche Parthey überzeugte

---

*) Vollends ohne Grund ist die Behauptung, daß die Aussprüche Calvin's im Züricher Consensus auf einer Einmischung seiner Prädestinationslehre beruhten. Es ist bloß der Art. 12. wo das Wort Erwählte statt Gläubige gebraucht wird, was ja überall bei ihm dasselbe ist und im richtigen Verstand auch dasselbe ist. Sonst haben diese Artikel, wie das in der Natur der Sache liegt, mit der Prädestination nichts zu thun. Es wird in ihnen bestimmt, ob der Glaube oder die Sakramentshandlung die Gnade bewirkt. Woher dieser Glaube kommt, ob aus Entschließung des Menschen oder einem absoluten Dekret Gottes, das bleibt bei ihnen dahingestellt, und hat auch auf ihre Bestimmungen keinen Einfluß. Vergl. gegen diese Behauptung auch Müller, Evangel. Union (S. 280).

**) Instit. l. IV. c. XIV. §. 14. XV. §. 15. XVII. §. 33. Dem widerstreitet durchaus nicht Calvin's Erklärung, daß es keines vollkommenen Glaubens bedarf, um die Gnade des Sakraments zu empfangen, denn dessen bedarf es überall nicht für die dem Glauben verheißene Gnade.

sich von der wesentlichen Uebereinstimmung seiner Lehre mit der ihrigen. Und sie hat darin nicht geirrt. Denn diese „Belehrung“ und „Versicherung“ ist doch nichts anderes, als das Zwingli'sche: „Es erneuert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit „des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüth gegenwärtig „die einst geschehenen Sachen unseres Heils“, und daß Gott dem solches sich vergegenwärtigenden Glauben das gewährt, was er durch sein Wort und durch diese Zeichen dem Glauben zugesagt, das hätte doch wohl auch Zwingli nicht geläugnet.*)

Calvin behauptet aber auch nicht etwa eine Steigerung dessen, was sonst dem Glauben verheißen ist, im Sakrament — denn auch dann wäre das Sakrament nicht mehr bloßes Wahrzeichen, Handgeld. Die Taufe soll nicht die Wiedergeburt erhöhen oder befestigen, sondern nur uns fester überzeugen, daß sie geschehen. Das Abendmahl soll die ohnedies bestehende Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Leibe Christi nicht steigern oder erhöhen, sondern nur „fortsetzen“, und wo es Bedürfniß ist, erneuern, was ja ebenso auch durch Gebet, Bibellesen, Meditation u. s. w. geschieht. Es „continuirt“ bloß die „continuirliche“ Mittheilung der Kraft vom Leibe Christi. Wenn irgendwo dem Sakrament etwas Besonderes zugeschrieben wird, daß das Brod des Lebens im Abendmahl noch lichtvoller (illustrius) an uns gelange als sonst, so bedeutet das nichts anderes und kann nichts anderes bedeuten, als jene (psychologische) Unterstützung unseres Glaubens durch die Zeichen. Mit voller Wahrhaftigkeit konnte deshalb Calvin bekennen, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi (das ist die

*) Eine Unterscheidung von Zwingli macht auch nicht Calvin's Erklärung (Inst. IV. 17. §. 5.), daß Essen des Leibes nicht, wie Zwingli behauptet, gleichbedeutend sey mit Glauben, sondern vielmehr die Frucht des Glaubens, die Theilhaftigkeit an Christo bedeute. Denn es ist ja auch außer dem Sakrament nie ein Glaube, der nicht diese Frucht hätte. Einen Gegensatz gegen Zwingli macht sich Calvin künstlich, indem er ihm die Lehre unterlegt, daß der Segen des Sakraments in der bloßen cognitio liege. Aber unter Glauben versteht auch Zwingli nicht ein Erkennen, sondern ein lebendiges Ergreifen.

Kraft, die von ihm ausgeht) wirklich gereicht (exhibirt) werden, und daß diese Wunderwirkung den äußern Zeichen angefügt (annexum) ist. Aber mit derselben Wahrhaftigkeit konnte, ja mußte er auch hinzufügen, daß sie auch ohne das Abendmahl und ebenso gereicht, exhibirt werden. Und nur durch diese Hinzufügung ist das erstere Bekenntniß erst wirklich wahrhaftig.

Wenn nun also zwar beim Sakrament inwendig gewährt wird, was es auswendig darstellt, aber eben das, und ebenso auch außer dem Sakrament gewährt wird, so wäre doch das Ergebniß einfach dahin auszusprechen gewesen, das Sakrament als solches hat keine Bedeutung, wie Zwingli es wirklich offen und klar ausspricht. Da nun aber tritt Calvin's Ehrfurcht vor Gottes Wort ins Mittel. Weil Gott nun einmal die Sakramente eingesetzt (in Akkommodation an unsre schwache Einsicht und Ueberzeugung), so muß der Empfang der Gnade, wenn er gleich außer dem Sakramente ebenso besteht, auch im Sakrament gesucht werden: „Obwohl aber auch außer dem Gebrauch des Sakraments die Gläubigen diese geistige Gemeinschaft mit Christus haben, bezeugen wir doch offen, daß Christus, der das Abendmahl eingesetzt, erfolgreich durch dasselbe wirke.“ *) Also Eingeständniß Calvin's, daß nach allen seinen Voraussetzungen es nicht denkbar ist, wie am Abendmahle etwas Besonderes seyn könne, und wozu man seiner bedürfe, aber Unterwerfung, weil Christus es eingesetzt, so müsse es auch nütze seyn.

So zerlegt sich Calvin's Sakramentslehre in vier Sätze:

1. Gott hat die Sakramente eingesetzt, uns zu belehren und zu versichern als natürliche (didaktisch-psychologische) Unterstützung unserer Schwachheit durch die sinnbildlichen Zeichen.

---

*) „Hoc nonnisi spiritualiter fieri docemus . . . Etsi autem extra sacramenti usum spiritualiter Christo communicant fideles, aperte tamen testamur, Christum, qui coenam instituit, efficaciter per eam operari.“ Ult. Admonit. (p. 692).

2. Aber Gott gewährt nach seiner Wahrhaftigkeit nun auch innerlich, was er durch die Zeichen darstellt.

3. Aber er gewährt damit doch nur das, was er auch außer dem Sakrament überall und ebenso dem Glauben gewährt.

4. Aber, da Gott die Sakramente eingesetzt hat, so muß er durch sie kräftig wirken.

Man wird aber dadurch unabweisbar noch zu einem fünften Satz fortgeführt: Aber was er durch sie wirkt, ist doch nur jene Belehrung und Versicherung, jene Unterstützung unsrer Schwachheit durch die Zeichen, und damit beginnt denn die ganze Reihe wieder von vorn.

In solchem Fortgang des Läugnens und Wiedersetzens und Wiederaufhebens des Sakramentes, in solchem Cirkel, der ohne Abschluß immer wieder auf den Anfang zurückführt, bewegt sich die Sacramentslehre Calvin's. Beständig bietet sich der wirkliche, reale Sakramentsbegriff an, und wie man nach ihm greift, entschlüpft er wieder, um sich aufs Neue anzubieten und aufs Neue zu entschlüpfen.

Die drei wesentlichen Stücke der lutherischen Lehre vom Sakrament — instrumentale Wirkung, Wirkung mittelst des sinnlichen Elementes, Wirkung einer besonderen Gnade kraft besonderer Verheißung — fehlen also sämmtlich auch bei Calvin.

Von der geringen Werthschätzung der Sakramente, die hierin liegt, ist eine (bestätigende) praktische Folge die Verwerfung der Nothtaufe und der Krankenkommunion. Diese werden zwar aus andern Gründen hergeleitet, es dürfe niemand taufen, der nicht Diener der Kirche ist, und es sei gegen die Bedeutung des Abendmahls als Communion, es außer der Gemeinde zu genießen. Aber der bewegende Antrieb oder doch wenigstens die unerläßliche Voraussetzung hierzu ist doch kein anderer, als die Vorstellung von der Entbehrlichkeit der Sakramente. Nach lutherischer Auffassung sind die Sakramente ein ergänzendes, unentbehrliches Glied, das Heil des Menschen zu gründen. Wo sie

nicht erlangt werden können, ersetzt Gott den Mangel in Anbetracht des Glaubens. Aber der Mensch und die Kirche müssen alle Mittel aufbieten, daß es dieses Ersatzes nicht bedürfe. Nach calvinischer Auffassung ist das Heil ohne die Sakramente schon völlig begründet, die Sakramente treten nur noch hinzu, um es uns zu vergewissern. Ihre Unterlassung an sich ist darum gar kein Mangel und keine Gefahr, sondern nur, wenn die Unterlassung aus Frevel geschehen ist, so ist dieser Frevel — nicht das Entbehrniß des Sakramentes — ein Hinderniß des Heils gleich jeder Sünde. Ein Frevel ist es aber nur, von den ordentlichen, gewöhnlichen Einrichtungen keinen Gebrauch zu machen. Ungewöhnliche, außerordentliche Einrichtungen zu treffen ist für die Kirche, sie zu ersehnen für den Menschen kein Grund.*)

Insbesondere in der Lehre über die Taufe stellt sich danach der Gegensatz also heraus: Nach lutherischer Lehre hat die Taufe selbst die Wirkung der Wiedergeburt, sie verleiht selbst die Sündenvergebung, Ueberwindung des Todes und Teufels, indem das natürliche Wasser durch das Wort der Verheißung ein göttlich Wasser wird. Nach reformirter Lehre hat die Taufe keine Macht und Wirkung an ihr selbst. Der Glaube vor ihr und ohne sie wirkt Wiedergeburt, Sündenvergebung. Sie stellt dem Gläubigen nur vor, was er ohne das hat, um es ihm deutlicher und gewisser zu machen.

In der Lehre vom Abendmahl wird der Gegensatz, wie er sich im vorigen Capitel ergeben hat, durch diesen Gegensatz über die allgemeine Bedeutung des Sakraments noch bestätigt und außer allem Zweifel gesetzt, namentlich auch in dem Stücke, daß

---

*) Eine Probe von der Gewaltsamkeit, mit der Calvin die Folgerichtigkeiten seiner Annahmen in die h. Schrift trägt, giebt sein Urtheil über die Zipora (II. Mos. 4, 24). Unverkennbar wird es von der h. Schrift als ein Gott wohlgefälliges Werk erzählt, daß sie durch Beschneidung ihres Sohnes, die Moses unterlassen, das Gebot Gottes erfüllte, und dadurch den Tod ihres Mannes abwendete. Da aber dieses Calvin's Verwerfung der Nothtaufe gradezu entgegen ist, so nennt er die Zipora darüber ein thörichtes Weib (stulta mulier) und dieses ihr Werk eine unentschuldbare Frechheit (inexcusabilis temeritas). Instit. lib. IV. c. 15. §. 22.)

die Gnade des Abendmahls den Glauben des Menschen zur Mitursache und zum Maaße hat. Aber er erhält durch sie überdieß noch eine ganz andere Bedeutung, die erst jetzt verständlich wird. Wenn man jenen Empfang einer Lebenskraft aus dem Leibe Christi durch Vermittlung des heiligen Geistes (nach Calvin) etwa immer doch noch als etwas Aehnliches betrachten wollte mit dem Empfang des Leibes Christi selbst durch die Selbstmittheilung Christi (nach Luther); so zeigt es sich jetzt, daß sogar er keine besondere Wirkung des Abendmahls ist, sondern der beständige Zustand der Gläubigen, die belebende Kraft, ohne die niemals in keinem Augenblicke Glaubensleben möglich ist, und daß die besondere Wirkung des Abendmahls nicht die ist, uns diesen Empfang zu gewähren, sondern nur uns noch mehr zu überzeugen, daß er uns gewährt ist und beständig (continuo) gewährt wird. Im Abendmahl den Leib Christi, der sonst nirgend gewährt wird, empfangen, und im Abendmahl vom Empfang einer Lebenskraft aus dem Leibe Christi, die während desselben nicht anders als auch außer demselben gewährt wird, versichert zu werden, — das sind doch zwei Auffassungen des Abendmahls, in denen es schwer wird, noch eine Aehnlichkeit aufzufinden. Wie anders stellt sich aber hiernach auch die Bedeutung des Abendmahls im Ganzen des Heilsplans und im Ganzen des christlichen Cultus! Nach lutherischer Lehre ist es der Höhepunkt der Gemeinschaft mit Christus, die vollkommene Vereinigung, nach der ganzen Person, nach Seele und Leib, durch den wirklichen Empfang seines Leibes und Blutes. Solche zugleich leibliche Einigung wird (als Regel) nirgend außer ihm gewährt, findet sie gleich beständig statt, so doch nur kraft des Abendmahls, an dem sie ihre Quelle und ihre Fülle hat. Nach calvinischer Lehre dagegen ist es eine bloße Fortsetzung der Gemeinschaft mit Christus, die schon ohne das Abendmahl und daher auch ganz in derselben Art auch außer ihm gewährt wird, und die blos in Zuströmung eines Lebensodems aus seinem Leibe besteht. Dort ist es eine Bereicherung der Gnade, eine Steigerung über

alles Maaß, hier eine Akkommodation an unsere Schwäche, die immerdar uns mitgetheilte Gnade uns von Zeit zu Zeit durch Sinnbilder zu vergegenwärtigen, zu versichern. Nun hat das Abendmahl in der calvinischen Kirche wohl eine hohe Bedeutung anderer Art und die aus ganz anderer Quelle kommt, es ist nämlich in ihr der Gipfel der Communion unter der Gemeinde, die höchste Feier und Kundgebung des erneuten, erweckten Gemeindebewußtseyns, so wurde es besonders im Zeitalter der Reformation unter den schweren äußeren Kämpfen der Gemeinde mit Begeisterung gepflogen; aber es ist nicht die vollkommene und unvergleichliche Communion der Seele mit dem Herrn. Darum wird es denn auch keiner Seele gereicht, die nicht an der Communion der Gemeinde Theil nehmen kann, wenn sie gleich nach der Communion mit ihrem Herrn lechzte.

Die Lehre Calvin's vom Abendmahl und Sakrament ist nun aber, die Reste oder Erneurungen des reinen Zwinglianismus abgerechnet, die Lehre der gesammten reformirten Kirche. Sie ist namentlich auch die Lehre der deutschen reformirten Kirche.

Drittes Kapitel.

Melanchthon und die Sakramentslehre der deutschen Reformirten.

Von der deutschen reformirten Kirche wird behauptet, daß sie gar nicht auf dem Boden der schweizerischen Reformation stehe, also gar nicht wirklich reformirt, vielmehr nur eine Abzweigung der lutherischen Reformation sey, die dem mittlern Lehrbegriff Melanchthon's folge. Es wird sich zeigen, daß diese Behauptung ohne Grund ist.

Melanchthon war der Mann der vollen menschlichen Bildung, daher der Allseitigkeit und des Maaßes, der Mann der philologischen Meisterschaft und des wissenschaftlich klaren und

präcisen Ausdrucks, der ihn zur Abfassung des Urbekenntnisses der Reformation berief. Aber er hatte nicht den entschlossenen und standhaften Muth, wie Luther, Zwingli, Calvin. Er hatte auch nicht die Originalität, wie sie, und nicht, wie sie, die Energie des Geistes, ein Motiv, Princip, Lebensziel im Innersten zu ergreifen und durch alle Consequenzen oder alle Gestaltungen des Lebens durchzuführen. Vielmehr nahm er die weltgestaltenden Gedanken von andern, namentlich von Luther, auf, und ermäßigte sie, nahm ihnen die Schärfe, suchte die Ausgleichung mit dem Gegentheil. Er widersetzt sich oft den kirchlichen Partheyen in ihren grellen Lehren oder in ihrer Uebertreibung der theologischen Spekulation, weist sie auf das Maaß und auf das Praktische, aber er widersetzt sich ihnen auch oft in ihrem lebendigen Glaubensmotiv. Er zieht es oft vor, dem Streit zu entgehen, als ihn zu lösen. Er will sich gegen keins verschließen, stellt oft das Widerstreitende unvermittelt nebeneinander. Es ist etwas Eklektisches in seiner Lehre*). So findet sich bei Melanchthon neben seiner ächt christlichen Sittenlehre die antike Lobpreisung des Tyrannenmordes, die Empfehlung der unbiblischen Ehescheidungsgründe des Römischen Rechts. So verwirft er das Extrem der reformirten Prädestinationslehre, und ermäßigt ein ähnliches Extrem, in welches die lutherische Theologie zu gerathen in Gefahr stand, die Läugnung aller menschlichen Mitwirkung für das Seelenheil und alles Werths der Werke; aber er thut es nicht aus der Einheit und Tiefe des lutherischen Bekenntnisses von der Gnade, das er außerdem selbst vertritt, sondern gleichsam neben diesem, durch Anerkennung des menschlichen Willens als eines zweiten unabhängigen Faktors**), und thut es deshalb ohne den

*) Es kann deshalb nichts unpassender seyn, als das neuere Unternehmen, Melanchthon zum Gründer einer eignen Phase der Reformation, eines besondern auf Einem Gedanken ruhenden theologischen Systems zu machen, gleich Luther, Zwingli und Calvin.

**) Vergl. meine Fundamente christl. Philosophie §. 42. Note u. Franke, Die Theologie der Conkordienformel. S. 153.

verdienten Erfolg. Er ermäßigt die ganze protestantische Auffassung von der Kirche, schließt sich mehr als irgend ein anderer an die katholischen Begriffe vom Amte, von der Sündenvergebung durch die Kirche, an die katholische Schätzung der bischöflichen Verfassung*), aber ohne diese Auffassungen mit seinem protestantischen Gedanken des allgemeinen Priesterthums in Einklang zu setzen.

Das ist denn auch seine Stellung in der Sakramentslehre. Er ist nicht erfüllt von dem mächtigen Motiv der lutherischen Kirche, der Tiefe des Mysteriums, das in der Durchdringung des Geistigen und Leiblichen, der Vermittlung des Göttlichen durch das Creatürliche besteht. Darum wird er an der lutherischen Lehre, der er ursprünglich folgte und die er noch in der Augsb. Conf. 1530 nachdrücklich bekannte, durch einige Stellen in Kirchenvätern irre (Schreiben an Brenz 1535), und giebt sie sofort auf. Das Sakrament sey nach Verständniß der alten Kirche nur Typus und Tropus. Er ist aber auch nicht erfüllt von dem mächtigen antikatholischen Motiv der Schweizer, der Verwerfung der Heilsvermittlung durch kirchliche Akte, aus welchem deren Sakramentslehre hervorging. Er hält auch einige grelle Nebenbestimmungen derselben ferne, z. B. daß Christi Leib räumlich im Himmel eingeschlossen sei. Er hat überhaupt ebenso sehr Scheu, durch Annahme der schweizerischen Lehre einem Extrem zu verfallen, als ein „Sakramentirer" zu gelten. Da greift er denn gleich als nach einem Rettungsanker zu dem Gedanken, den Bucer ihm darbot: Es ist eine sakramentale Verbindung (sacramentalis conjunctio). Brod und Leib sind „bei einander". „So man Brod und Wein reicht, wird zugleich gereicht der Leib Christi", wird der Leib Christi „wahrhaftiglich und

---

*) Ein schönes und wahres Zeugniß giebt ihm Nitzsch (Urkundenb. 46): „An Ehrfurcht vor der ältesten Ueberlieferung der Lehre und an Bereitwilligkeit, mit dem Glauben der allgemeinen Kirche in Einklang zu bleiben, kam ihm keiner der Reformatoren gleich."

wesentlich empfangen". Dann bleibe nur noch die Frage über die natürliche Verbindung (physica conjunctio), und diese könne man fallen lassen. So in seinem Schreiben an Agrikola 1535.*) Er theilt das damals nur als die Ansicht Bucer's mit, und nur als eine solche, die man dulden müsse, weil sie „im Wesen nicht von der Ansicht der Unseren abweicht." In der That aber ist es bereits seine eigne Lehre, und gehört er selbst nicht mehr zu diesen „Unsern", wie sein früherer Brief an Brenz deutlich ausweist. Später wurde von Bucer und von ihm das „mit dem Brode" als Bezeichnung dieser sakramentalen Einigung gebraucht. — Diese Abendmahlslehre Melanchthon's ist nun wesentlich nichts Anderes, als die nachherige Calvin's, die ja gleichfalls von Bucer stammt. Man will zwar eine Verschiedenheit darin finden, daß nach Calvin das Göttliche getrennt von dem sinnlichen Element und nur gleichzeitig mit ihm empfangen werde, nach Melanchthon dagegen verbunden. Allein das ist nur scheinbar. Denn wenn das Göttliche nicht das sinnliche Element zum Träger und Werkzeug hat, wie Luther lehrt, kein „natürliches Band" besteht, so theilt es sich eben, wie Calvin lehrt, getrennt von demselben mit, und besteht gar kein Band (conjunctio) unter Beiden, als die Einheit der Handlung, d. h. ein „gleichzeitig" und nicht ein „mit". Lauten doch auch die Worte Melanchthon's in dem Schreiben an Agrikola auf „zugleich gereicht". Ebenso ist die „wahre und wesentliche Gegenwart" hier nichts anderes, als bei Calvin. Sie ist nicht als eine specifische Gegenwart im Abendmahl bezeichnet, und blos in ihrem allgemeinen Sinn verstanden, ist Christus überall gegenwärtig, wo zwei in seinem Namen versammelt sind. Wie wenig damit gesagt seyn, wie vielmehr nur der Anstoß der Lutheraner beseitigt werden sollte, erhellt aus einem Schreiben Bucer's an Martyr, worin er diesen über seine Unvorsichtigkeit tadelt: „was

*) Corp. Reform. II. 827.

den Ausdruck leibliche oder substanzielle Gegenwart betrifft, so können auch Richtigdenkende sich dessen bedienen und sagen, sie empfangen nicht blos leere Symbole, sondern die Substanz Christi." *) Die auf leibliche und substanzielle Gegenwart drangen, meinten das (ganz sprachgemäß) im Gegensatz gegen eine Gegenwart bloß nach der Kraft und Wirkung und einer bloß geistigen Mittheilung. Bucer ermahnt nun, dennoch diesen Ausdruck zu gebrauchen, aber ihn (nicht sprachgemäß) bloß als Gegensatz gegen leere Symbole zu verstehen, so daß er gerade das bedeute, was jene damit ausschließen wollen. Nicht anders ist es bei Melanchthon, der ja Bucer hierin nur folgt. Er giebt selbst die Bedeutung dieser Gegenwart Christi später dahin an: „Gegenwärtig ist ja der Sohn Gottes im Dienste des Evangeliums .... und in diesen wahrhaften Tröstungen macht er uns zu Gliedern und bezeugt, daß er unsre Leiber wieder beleben wolle" **). Also nur die allgemeine Gegenwart ist gemeint. Zu dieser Gegenwart im Gegensatz gegen leere Symbole hat sich auch beständig Calvin, und hätte sich ohne Zweifel auch Zwingli bekannt. Ueberdieß ist auch Melanchthon's allgemeiner Begriff von den Sakramenten ganz der calvinische; sie sind Zeichen einer außerhalb und ohne das Sakrament gewährten Gnade, nur der menschlichen Schwäche gezollt, und das Abendmahl hat danach nicht die Bedeutung des Höhepunkts des christlichen Cultus, sondern bloß einer Wiederaufrichtung unsres Glaubens, wenn wir schwach werden, durch das sinnliche Zeichen. ***) Es ist hiernach schon thatsächlich unrichtig, von einer Melanchthonischen Abendmahlslehre zu reden, es ist die Lehre Bucer's, die er nur annahm. Es ist aber auch ganz unangemessen, diese Lehre, die bloß in ausbeugenden Wendungen und verhüllenden Ausdrücken besteht, für einen eignen Lehrbegriff neben der lutherischen und reformirten

*) Martyr's Leben von Schmidt. S. 104.

**) Gutachten an Friedr. III. v. d. Pfalz, ebenso an anderen Orten.

***) Loci theol. de particip. mensae domini.

auszugeben. Sie ist nichts anders als eine minder aus Princip abgeleitete, minder scharf bestimmte und hauptsächlich eine minder offen ausgedrückte calvinische Lehre. Es verhält sich einfach, so wie die lutherische Lehre aufgegeben wird, bleibt eben nothwendig die reformirte übrig. Ob Zwingli, Calvin, Bucer-Melanchthon, das sind nur die verschiedenen theologischen Darstellungen (Lehrtropen) der reformirten Lehre.

Auf die äußere Stellung der Reformirten in Deutschland hat nun Melanchthon einen sehr entschiedenen Einfluß geübt zum schweren Nachtheil der lutherischen Kirche, nicht durch seine Lehre, sondern durch zwei höchst erfolgreiche Thaten.

Die eine That ist seine veränderte Ausgabe der Augsburgischen Confession — „die Variata". Er hatte seit der authentischen Ausgabe der A. C. seine lutherische Ueberzeugung aufgegeben, die reformirte (wie man damals es ausdrückte, schweizerische) angenommen. Aber er wagte nicht, das öffentlich auszusprechen, er hatte Scheu vor Luther und den lutherischen Theologen, er hatte Scheu vor dem lutherisch gesinnten Hof. Vergebens mahnt, selbst nach Luther's Tode, ihn Calvin, öffentlich herauszutreten, er kann sich nicht entschließen. Da ändert er in der neuen Ausgabe der A. C. 1840 den 10. Artikel und wählt eine Fassung, die bei den Lutheranern keinen Anstoß erregen und doch eigentlich die reformirte Lehre ausdrücken soll. In der ursprünglichen A. C. 1530 lautet der Art. 10.: „De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes." In der deutschen Abfassung: „Vom Abendmahl des „Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahr„haft unter der Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl „gegenwärtig und ausgetheilt und genommen wird. Deshalb wird „auch die Gegenlehre verworfen". In der veränderten von 1840 lautet er: „De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescenti-

tibus in Coena domini." Es ist also (außer der Verwerfungsformel) die Gegenwart (das adsint) weggelassen. Es heißt ferner nicht mehr, daß Leib und Blut dem Essenden „distribuirt" (ausgetheilt) werden, wonach also auch die Ungläubigen sie wirklich empfangen, sondern daß sie den Essenden „exhibirt" (dargereicht) werden. Das kann beides bedeuten, wirklich gegeben, oder nur angeboten, weshalb auch Calvin diesen Ausdruck für den Genuß der Ungläubigen gerne gebraucht. Der Talisman aber dieser Stelle ist der Doppelsinn der Präposition mit (cum), das statt des früheren „in Gestalt" gesetzt ist. „Mit" kann bedeuten „durch das Mittel", dann ist es die lutherische Lehre. „Mit" kann aber auch bedeuten „zugleich mit", dann ist es die reformirte Lehre, sey es nach der spätern calvinischen Darlegung als gleichzeitig, sey es nach Melanchthon's eigner Darlegung als verbunden, was dasselbe ist. Das Letztere natürlich ist seine Meinung. — Für diese Veränderung hatte Melanchthon scheinbar einen Anhalt an dem Vorgange der Wittenberger Konkordie von 1536, welche Bucer mit Luther abgeschlossen. Bucer nemlich hatte es unternommen, mit Luther eine Eintrachtsformel zwischen der schweizerischen Lehre, der er selbst innerlich angehörte, und der seinigen zu vereinbaren. Dazu gebrauchte er eben jene zweideutigen Ausdrücke, das „dargereicht" und hauptsächlich das „mit", welches ja überhaupt seine Erfindung ist. Luther nahm diese zweideutigen Ausdrücke arglos an, aber er drang seinerseits auf die unzweideutige Bestimmung, daß auch „die Unwürdigen solches (Leib und Blut Christi) wahrhaftig empfahen", und Bucer konnte der Macht dieser Persönlichkeit nicht widerstehen, er willigte in diese Bestimmung. So erhielten in der Wittenberger Konkordie die auf Doppelsinn berechneten und reformirt gemeinten Ausdrücke nun doch den bestimmten lutherischen Sinn. Die Schweizer, die Bucer bei günstigem Ausgang ohne Zweifel belobt haben würden, waren nach diesem Ausgang voller Entrüstung über dieses „verderbliche Spiel mit den zweideutigen Ausdrücken"

(Bullinger). — So folgte Melanchthon in seiner Variata allerdings einer von Luther genehmigten, insofern in der lutherischen Kirche anerkannten Urkunde, aber er folgte ihr mit der Abweichung, daß er die doppeldeutigen Bestimmungen derselben aufnahm und die deutliche lutherische, die jene erklärt, wegließ, daß seine Variata nun bloß den Antheil Bucer's ohne den Antheil Luther's aus der Conkordie enthält. Diese Abweichung trägt grade so viel aus, daß die Wittenberger Conkordie immerhin ein lutherisches, die Variata ein reformirtes Bekenntniß ist, jene kein Reformirter, diese kein Lutheraner unterschreiben kann. Durch die Haltung Melanchthon's, daß er seinen Ueberzeugungswechsel nicht öffentlich kund gab, und durch diesen scheinbaren Anschluß an die Wittenberger Conkordie wurde es auch lutherischer Seits nicht geahnet, daß in dieser andern Fassung des Art. 10. eine solche Aenderung seines Sinnes liege. Es wurde das von Luther nicht bemerkt, der ja auch die Absicht in Bucer's Fassung nicht durchschaut, sondern unbewußt durchkreuzt hatte. Es fanden nachher die Fürsten zu Naumburg ungeachtet ihrer entschieden lutherischen Ueberzeugung keinen Unterschied zwischen den beiden Ausgaben. Aber auf Seiten der Reformirten, denen ja Melanchthon nun angehörte, wurde es sehr wohl verstanden und vollkommen benutzt, was er mit dieser Aenderung wollte. Während sie bisher sich als Abweichende von der A. C. bekannten und bekennen mußten, bekannten sie sich nunmehr als ihre Anhänger, indem sie auf die Gleichbedeutenheit der Variata mit der ursprünglichen sich stützten, ja für die Variata den Charakter einer authentischen Auslegung der ursprünglichen ansprachen, und so gewissermaßen die Lutheraner aus ihrem Rechte, A. C.-Genossen zu seyn, verdrängten. Dadurch erlangten sie den Vortheil, dem im deutschen Reich öffentlich recipirten Bekenntniß anzugehören. Sie erlangten ferner den Vortheil, daß, wenn ein Landesherr die lutherische Kirche seines Landes reformirt machen wollte, er eben die Variata einführte, und sich dann vor dem Reiche verantworten konnte, er habe die

zu Recht bestehende Kirche nicht verändert, als eine Kirche der A. C. habe er sie vorgefunden, als eine Kirche der A. C. habe er sie belassen. So geschah es z. B. bei den Westphälischen Friedenshandlungen hinsichtlich Anhalts. Es ist dasselbe Verfahren, das sich später in anderen Formen wiederholt, daß man der lutherischen Kirche Ausdruck und Zeichen ihres Bekenntnisses wegnimmt, damit sie sich von der reformirten nicht mehr unterscheiden und gesondert halten könne, daher in ihr aufgehen müsse*).

Die andere That ist sein Gutachten an den Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz am 28. Oktober 1559. Es geht dahin: eine allgemeine d. i. unbestimmte Formel einzuführen, und die, welche eine bestimmtere Lehre verlautbaren würden, auszutreiben**). Als Formel schlägt er vor die Worte Pauli: „Gemeinschaft des Leibes", die er aber sofort im reformirten Sinn erläutert. Der Zweck seines Gutachtens ist also, unter dem Scheine, mittelst einer neutralen Formel dem Streit von beiden Seiten ein Ende zu machen, in der That das reformirte Bekenntniß einzuführen und das lutherische mit Gewalt zu unterdrücken. Ebenso ist die geringschätzige, ja wegwerfende Polemik in diesem Gutachten immer „gegen Hesshus", gegen die „so gewaltige Autorität eines Hesshus" gerichtet, aber unverkennbar auch gegen Luther gemeint.

*) Zu den weitest gehenden Versuchen dieser Art gehört der von Heppe, schon der A. C. von 1530 einen Luther entgegengesetzten Melanchthon'schen Sinn unterzulegen. Danach hätten die Lutheraner kein weltgeschichtliches, kein reichsgarantirtes Bekenntniß, und hätten ein solches auch niemals gehabt. Diese Hypothese, durch welche „der Geschichte, wie den Lutheranern die offenbarste Gewalt angethan wird", hat von einem reformirten Schriftsteller (Sudhoff, Leben des Olevianus und Ursinus S. 61), eine so gründliche Wiederlegung erfahren, daß sie wohl für immer abgethan ist. Vergl. auch Galle, Char. Melanchth. S. 378 ff. u. 406 ff.

**) „Zweitens thut es Noth, daß nach Entfernung der Kampflustigen die Uebrigen wegen einer allgemeinen Formel der Worte übereinkommen". .... „Und ich beharre bei der Ansicht, daß die Streitigkeiten von beiden Seiten zu verhindern und eine einzige Formel der Worte zu gebrauchen sey. Wem dies nicht gefällt, und wer so nicht zur Communion kommen will, dem sey es überlassen, sich seines Urtheils zu bedienen, nur soll er keine Spaltung im Volke erregen."

So behielt Melanchthon öffentlich das Ansehen, als stehe er nach wie vor zu Luther und zur A. C. von 1530, und dabei verwandelte er im Gebrauche dieses Ansehens unvermerkt das authentische Bekenntniß der Lutheraner in ein reformirtes, und wirkte im Gebrauche dieses Ansehens insgeheim durch Rathschläge an die Fürsten auf die gewaltsame Unterdrückung des lutherischen Bekenntnisses. Das wird durch seine aufrichtige Ueberzeugung von der Unwesentlichkeit des Unterschiedes gemildert, aber nicht entschuldigt. Man muß es aufs Innigste beklagen, aber man darf es nicht verschweigen oder beschönigen, daß durch diesen Flecken sein strahlendes Verdienst um die evangelische Reformation und um die deutsche Bildung getrübt ist.

Solchen wichtigen Einfluß auf die äußere Stellung der Reformirten in Deutschland übte Melanchthon. Anders verhält es sich mit dem Einfluß seiner Lehre auf ihr inneres Bekenntniß. Dieser beschränkte sich auf ein geringes Gebiet und ist im Erfolg, bei der wesentlichen Gleichheit seiner Lehre mit der calvinischen, wenigstens für die Sakramentslehre gar nicht in Anschlag zu bringen.

Sieht man von einigen kleineren Länderstrichen (Bremen, Anhalt) ab, so sind es unter den deutschen reformirten Bekenntnissen nur die Märkischen (Confessio Sigismundi, Colloquium Lipsiense), auf welche Melanchthon's Lehre einen Einfluß geübt hat. Diese unterscheiden sich eben von Haus aus von anderen reformirten Bekenntnissen durch die Absicht, dem lutherischen Lande den Uebertritt zum Bekenntniß des Landesherrn zu erleichtern. Sie schließen sich nun allerdings an Melanchthon und bez. an Bucer an. Sie verwerfen die Prädestination. Sie beseitigen einzelne calvinische Bestimmungen (z. B. daß Christi Leib im Himmel eingeschlossen). Ihr Specifisches aber und die vermeintliche Hauptannäherung an das lutherische Bekenntniß ist eben die „sakramentale Verbindung", die „unzertrennte Austheilung" von Brod und Leib Christi, das „zusammen

und zugleich", das „cum" der Variata. „Es sind wegen der sakramentlichen Vereinigung in dieser heiligen Aktion beide und zusammen und werden zugleich ausgespendet und genommen." Sofort geht es aber auf Calvin's Lehre zurück, daß das Brod mit dem Munde, der Leib Christi mit dem Glauben empfangen wird. Darum ist es in der That keine Annäherung. Es bleibt immer das reformirte Nebeneinander entgegen dem lutherischen Ineinander und Durcheinander. Die Bestimmung „zusammen und zugleich ausgespendet", „zugleich und miteinander genossen" löst sich selbst auf bei näherer Betrachtung. Denn vor dem Genuß kann kein Zusammen und Miteinander seyn, weil da nach allgemeiner protestantischer Lehre der Leib Christi noch gar nicht gegenwärtig und wirksam ist, im Momente des Genusses aber tritt, wie hier gelehrt wird, sofort die Scheidung ein und wird völlig unabhängig von einander, das eine dem Munde, das andere dem Glauben gereicht. Wo ist hier auch nur ein mathematischer Punct für das „ungetrennt"? Es ist, wie schon bemerkt, dieses Melanchthonische „miteinander" (cum) doch in Wahrheit nichts anderes, als das Calvinische „gleichzeitig"*). — Nun ist es noch eine andere Annäherung an das lutherische Bekenntniß, daß im Leipziger Gespräch bekannt wird, daß „nicht bloß die Kraft, Nutzung und Wirkung, sondern das Wesen und die Substanz des Leibes und Blutes Christi" genossen werde. Aber nimmt man, daß das Leipziger Gespräch, dieser bloße Unionsversuch, eine sehr untergeordnete Bedeutung unter den reformirten Bekenntnissen hat, daß die zwei Positionen, Empfang der Substanz des Leibes und Empfang durch den Glauben, nicht miteinander vereinbar, also nicht zusammen aufrecht zu halten sind, daß die Gegenwart oder der Empfang der Substanz Christi bei Bucer und Melanchthon, denen hierin ohne Zweifel gefolgt ist,

*) Wenn die reformirten Theologen im Leipziger Gespräch in den Ausdruck „vermittelst des Brodes" willigen, so geht dieser Ausdruck über ihre wirkliche Meinung.

eine ganz andere Bedeutung hat, als bei den Lutheranern, daß die märkische reformirte Kirche das Band der Gemeinschaft zur gesammten reformirten, die doch bloß den Empfang einer Kraft lehrt, nicht aufgegeben hat; so wird auch auf diese Annäherung kein Gewicht gelegt werden können. Es ist nicht, wie man annimmt, daß es sich in Leipzig bloß noch um den kleinen Unterschied des „durch den Mund" oder „durch den Glauben" handelte, sondern dieser Unterschied macht nur offenbar, daß man auch in allem anderen nicht wirklich, sondern nur scheinbar einig war. Die ganze Energie des märkischen Bekenntnisses, wie aller reformirten Bekenntnisse, geht auf den rein geistigen Gnadenempfang, und jene entgegenkommenden Bestimmungen sind nur Zugeständnisse an den lutherischen Theil ohne eignes Herzensinteresse des reformirten Theiles, und bleiben daher immer unter dem Vorbehalt, soweit sie mit jenem reformirten Grundgedanken vereinbar sind. Auch das Märkische Bekenntniß ist in der Sakramentslehre nicht ein drittes zwischen lutherisch und reformirt (calvinisch), sondern einfach das letztere.

Auf den Heidelberger Katechismus dagegen hat Melanchthon auch nicht den geringsten Einfluß geübt. Und schon damit allein fällt die Fabel von einer eigenthümlichen Melanchthonischen Kirche, welche die deutschen Reformirten seyn sollen. Denn der Heidelberger Katechismus ist das eigentliche Symbol der reformirten Kirche Deutschlands. Wie wenige Reformirte, die keine Gelehrte sind, auch in der Mark, sind mit der Confessio Sigismundi vertraut? Wie wenige wissen auch nur von der Existenz des Leipziger Colloquiums? Dagegen der Heidelberger Katechismus ist jedem gläubigen Reformirten in Deutschland in Fleisch und Blut übergegangen. Der Heidelberger Katechismus aber steht ganz und gar auf der Theologie Calvin's*), aus ihr sind alle

*) „So ist denn das Pfälzer Lehrbuch recht eigentlich aus dem Gottesgarten der gesammten auswärtigen reformirten Kirche erwachsen, wie denn auch die gegenwärtigen Lehrer der Pfalz außerhalb Deutschlands ent-

seine Gedanken, ja alle seine Ausdrücke entnommen, nur in ihr haben sie ihre Erklärung, ohne die Grundlage calvinischer Theologie ist er in der Sakramentslehre etwas rein Unverständliches.

Der Heidelberger Katechismus sagt vom Abendmahl:

„Frage: Was heißt das, den gekreuzigten Leib Christi essen „und sein vergossen Blut trinken? Antwort: Es heißt, nicht allein „mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi „annehmen, und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Le„ben bekommen. Sondern auch daneben durch den heiligen Geist, „der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem ge„benedeyeten Leib je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, „obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch „von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen sind, und von „einem Geiste (wie die Glieder unseres Leibes von einer Seele) „ewig leben und regieret werden."

Diese Stelle hat nicht die classische Einfachheit, Klarheit und Bestimmtheit, die sonst den Pfälzischen Katechismus auszeichnet, doch ist der Sinn derselben nicht zweifelhaft. Es wird anerkannt (gegen Zwingli), daß das Essen nicht bloß Glauben, nicht bloß Erlangung der Sündenvergebung bedeutet, sondern das Abendmahl eine Vereinigung mit dem Leibe Christi gewähre. Allein ebenso entschieden wird (mit Calvin) festgehalten, daß der Leib Christi im Himmel ist und darum mit uns, die wir auf der Erde sind, nicht zusammenkommen kann. Es ist darum nur eine mittelbare Vereinigung durch den h. Geist, „der zugleich in uns und in ihm wohnt", das heißt (nach Calvin) die Vereinigung, daß der h. Geist eine Kraft, ein Leben aus dem Leibe Christi im Himmel zu uns auf die Erde herabführt. Es ist eine Vereinigung nicht von Person zu Person, von Substanz zu Substanz, sondern nach der Wirkung, daß wir Fleisch von seinem Fleisch sind, (was selbst nur die wörtliche unausgelegte Wieder-

weder ihre ganze Bildung oder doch ihre Vollendung zu reformirten Theologen empfangen hatten." Sudhoff, 88.

holung einer Bibelstelle Epheser 5 ist) und von Einem Geiste regieret werden. Summa: es ist durch alle diese Ineinanderfügung und Gegeneinanderstemmung von Sätzen und Gedanken nur mit Calvin bezeugt, daß „Christi Leib selbst nicht in uns eingeht" (— in nos non ingrediatur ipsa Christi caro).

Sodann sagt der Heidelberger Katechismus von den Sakramenten:

„Es sind sichtbare heilige Warzeichen und Siegel, von Gott „dazu eingesetzt, daß er uns durch den Brauch derselben die „Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe „und versiegele: nemlich daß er uns von wegen des einigen „Opfers Christi, am Kreuz vollbracht, Vergebung der Sünden „und ewiges Leben aus Gnaden schenke."

Danach haben die Sakramente (und zwar ist das nicht bloß von den äußern Zeichen für sich, sondern von dem ganzen „Gebrauch" der Sakramente gesagt) nicht selbst eine Verheißung, theilen nicht selbst eine Gotteskraft mit, sondern sollen uns nur die Verheißungen des Evangeliums zu „verstehen geben" und „versiegeln", wie es in der darauf folgenden Stelle heißt, sie sind dahin gerichtet, daß sie „unsern Glauben auf das Opfer Christi ...... weisen". Die ganze ausführliche, sorgfältige Auseinandersetzung über die Sakramente geht demgemäß auch überall nur auf diese didaktisch-psychologische Wirkung der Sinnbilder, auf dieses „gleichwie — — also", um uns zu belehren, und dieses „so gewiß — so gewiß auch", um uns zu versichern. Von einer Kraft, die der Gebrauch der Sakramente als solcher uns gäbe, von einem besonderen Gnadengut, das wir durch sie erlangen, ist nicht die Rede.

Alles das ist ohne die geringste Abweichung die Theologie Calvin's. Sollte daher über den Sinn dieser kurzgefaßten Katechismussätze ein Zweifel obwalten, so könnte die Entscheidung doch nur aus der Theologie Calvin's geschöpft werden*).

*) Als ein Commentar des Heidelberger Katechismus kann wohl auch noch die von seinem Hauptverfasser Ursinus herausgegebene Vertheidigung

Wie kontrastirt nun aber gegen das alles der Katechismus Luther's, der auf die Frage: „was ist das Sakrament des Altars?" die unumwundene Antwort giebt:

> „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen gegeben"

und auf die Frage: „was giebt oder nützet die Taufe?" nicht einen sinnbildlichen Eindruck der Belehrung und Versicherung beschreibet, sondern die einfache Wunderwirkung Gottes: „Sie wirket Vergebung der Sünden". Denn „mit dem Worte Gottes

---

der reformirten Abendmahlslehre: „Gründlicher Bericht vom heiligen Abendmahl ..., gestellt und im Druck verfertigt im Namen der Universität Heidelberg Theologen durch D. Zachariam Ursinum" 1585. Diese Schrift hat, gleichwie der Heidelberger Katechismus, den Vorzug vor der eigenen Darstellung Calvin's, daß sie die Gedanken desselben wenigstens mitunter minder scharf ausdrückt. Sonst aber enthält auch sie die ganze Lehre Calvin's, und oft in charakteristischen Zügen. Es geht aus ihr deutlich hervor, daß wir im Abendmahl den Leib Christi nicht empfangen, sondern nur eine Kraft. „Nach seiner Gottheit wohnt er wesentlich in uns sammt seinem ewigen Vater und heiligem Geist. Nach seiner Menschheit aber ist er nicht innerhalb unseres Leibes." Es tritt ferner in ihr deutlich hervor, daß sich das Maaß der Gnade im Sakrament nach dem Maaße des Glaubens richtet (das quantum Calvin's): „daß darin alle Gläubigen mit dem wahren und wesentlichen Leib und Blut Christi selbst so wahrhaftig und gewiß als mit dem sichtbaren Brod und Wein gespeist und getränkt werden, ja auch nach Maaß und Zuname ihres Glaubens dieser Speiß und Trank je mehr und mehr theilhaftig werden" (S. 69). Es tritt ferner deutlich hervor, daß die Wirkung des Sakraments nicht eine wunderthätige aus Kraft, sondern bloß eine psychologische aus überzeugenden Gründen ist. Nemlich dem Vorwurf der Lutheraner gegenüber, daß die Reformirten die Sakramente nur als Wahrzeichen und nicht als Werkzeuge betrachten, wird versichert, daß man sie allewege auch „als Mittel und Werkzeuge des h. Geistes" betrachte. „Denn Werkzeuge und Mittel sind mancherlei." Unter diese gehören auch die Zeugnisse und Urkunden. Denn durch diese ein Ding glaubwürdig gemacht und erhalten wird, „wie an Briefen und Siegeln zu sehen" (47—48). Abweichend von Calvin wird dem Bilde des Siegels die Bedeutung gegeben, daß die Sakramente die allgemeine Verheißung dem Einzelnen ertheilen (die lutherische applicatio gratiae), das wird jedoch nur dahin verstanden, daß sie die allgemeine Verheißung auch noch dem Einzelnen zusagen, deklariren, nicht daß sie das Verheißene (gratia) ihm ertheilen.

ists (das Wasser) eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geist".

Hier ist kein Consensus und ist es deshalb unmöglich, den Consensus darzustellen. Alle Versuche dieser Art laufen immer auf das beliebte Mittel hinaus, daß man doppeldeutige, mitunter der Bibel entnommene, bildliche Ausdrücke („Siegel", Speisung und Tränkung mit Fleisch und Blut Christi u. dgl.) gebraucht, die beide Confessionen anerkennen, aber jede anders versteht. Heutige reformirte Schriftsteller meinen, die wesentliche Uebereinstimmung ihrer Kirche mit der lutherischen und das Nichtsbedeutende der lutherischen Sonderstellung recht evident zu machen, wenn sie sagen: Christus ist nicht im Brode gegenwärtig, aber er ist im Abendmahl gegenwärtig. Allein ist er denn außer dem Abendmahl nicht gegenwärtig? Ist er es nicht auch im Kämmerlein, nicht in der Versammlung der Gläubigen, nicht in der Predigt seines Wortes? Bekennt sich doch einer der bedeutendsten jener Schriftsteller ausdrücklich dazu: „Auch durch das Wort werden wir mit Christi Leiblichkeit gespeist" *). Was soll nun durch die Rede: „Christus ist gegenwärtig im Abendmahl", gesagt seyn? Wohl kann es scheinen, als seyen alle diese theologischen Bestimmungen auf beiden Seiten nur verschiedene wissentschaftliche Zurechtlegungen über eine gleichmäßig geglaubte Sache, und stehe man sich in dieser selbst so nahe bis auf ein Geringfügiges. Allein das ist Täuschung, hinter diesen theologischen Bestimmungen steht der einfache große Glaubensgegensatz: ist das Abendmahl ein Symbol, oder ist es eine Realität? (das „ist" oder das „bedeutet"). Diesen Gegensatz hat Zwingli in seiner Derbheit auch einfach und klar hingestellt. Die Vermittlungen, die nachher von Calvin, Bucer und Melanchthon versucht wurden, ändern gar nichts an ihm. Theils stellen sie ihn nur in ein Helldunkel, theils vindiciren sie dem Abend-

*) Sudhoff, S. 253.

mahl zwar noch eine hinzutretende Realität, aber diese Realität liegt, wie die nähere Betrachtung zeigt, nur außerhalb des Abendmahls (in dem beständigen mystischen Bande der Gläubigen zu Christo), das Abendmahl selbst bleibt immer nur Symbol. Wollte man wirklich Annäherung, so mußte man mit der Lehre Zwingli's brechen, nicht sie ausschmücken. Es giebt daher über Abendmahl und Sakrament keine im Wesentlichen gemeinsame evangelische Lehre, und auf deren Grund dann minder wesentliche Abweichungen („Sonderbekenntnisse" nach dem unionistischen Sprachgebrauch); sondern es giebt darüber nur eine lutherische und eine reformirte Lehre, die von der Wurzel aus auseinandergehen, und deren Gegensatz gewiß nicht geringer ist, als der zwischen der lutherischen und katholischen Lehre*).

---

*) Zur Bestätigung füge ich noch die Autorität Spener's hinzu, dem gewiß niemand vorwirft, daß er den Gegensatz der Confessionen spannen wallte, oder daß er schulgerechten Begriffen eine zu große Bedeutung gegenüber der lebendigen religiösen Gesinnung einräumte, der die Autorität gerade der unionistisch Gesinnten ist. Spener stellt in seinem Katechismus, also dazu einem populären, für den Gebrauch der Gemeinde, für den Unterricht der Jugend geschriebenem Buche, die Unterschiede also dar, und zwar indem er die Zwingli'sche und Calvin'sche Lehre als wesentlich gleich behandelt:

„1101. Wie verstehen es aber die Reformirten? — So daß der Leib und das Blut Christi dem Wesen nach allein droben in dem Himmel, auf Erden aber allein Brod und Wein zugegen sey, diese aber seyen das Gedächtniß des Leibes und Blutes Christi, dabei der Glaube sich erinnere, und also ihrer auf eine geistliche figürliche Weise theilhaftig werde.

1102. Ist dieses der rechte Verstand? — Nein, auch dieses kann die Meinung des Herrn nicht seyn. Denn 1) ist auch solcher Verstand wider die Art der Testamentsworte verkünstelt, und wird aus dem „ist" der Kraft nach ein „bedeutet" gemacht. 2) Der Herr sagt nicht, dieses ist das Gedenkmahl (Zwingli), oder die Kraft (Calvin) meines Leibes, sondern das ist mein Leib. 3) So nennt der Apostel das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi, welcher also damit vereinigt seyn muß; da nach jener Auslegung nicht das Brod, sondern der Glaube die Gemeinschaft des Leibes Christi seyn würde. 4) Wenn wir Christum in dem heiligen Abendmahl nicht anders, als mit dem bloßen Glauben empfingen, so würde dasselbe vergebens und ohne Nutzen eingesetzet seyn, alldieweil solches geistliche Genießen immerfort auch außer dem heiligen Sakrament geschiehet, welches der Weisheit unseres Heilandes nicht gemäß ist ...."

Viertes Kapitel.

Beurtheilung des Gegensatzes in der Lehre vom Abendmahl und Sakrament.

Was es der lutherischen Kirche unmöglich macht, ihre unterscheidende Lehre hierin aufzugeben, oder den Unterschied für gleichgültig erklären zu lassen, das ist einfach ihre Gebundenheit an die h. Schrift, kraft deren sie dieselbe bekennt. Es ist eine irrige Meinung, daß die h. Schrift über die hier streitigen Punkte nichts offenbare, und sie beruht hauptsächlich auf einer Unkunde oder Verkennung dieser streitigen Punkte selbst, als handele es sich bei denselben bloß um die Art des Hergangs beim Wunder und nicht vielmehr vor allem um die Kapitalfrage des Wunders selbst, ob wir den Leib Christi empfangen, ob die Sakramente eine specifische Wunderwirkung haben. Daß aber das, was die h. Schrift hierüber offenbaret, eben das ist, was von der lutherischen Kirche bekannt wird, das erweist die theologische Exegese von Luther's lebendiger, tiefdringender Darlegung an bis zu den neuesten, gelehrtgründlichen Untersuchungen von Kahnis und Dieckhoff.

Die h. Schrift sagt, daß Leib und Blut Christi, nicht daß ein Leben, ein Odem aus diesem Leibe empfangen werden, und sie sagt, daß sie durch den Genuß des sinnlichen Elements (das Essen und Trinken), nicht, daß sie während desselben, bei Gelegenheit desselben, zusammen und zugleich mit demselben empfangen werden.

Vor allem der Ausspruch Christi bei der Einsetzung bezeichnet das Essen und Trinken von Brod und Wein als das Essen und Trinken seines Leibes und Blutes. Also, ohne Zusatz, ohne Umdeutung versteht ihn die lutherische Kirche. Wohl behaupten die Reformirten, daß auch das lutherische Verständniß die Worte Christi nicht buchstäblich, sondern als Redefigur (Tropus) nehme. Buchstäblich genommen enthalte der Ausdruck: „das ist mein

Leib", die katholische Transsubstantiation. Wenn man aber das „das (Brod) ist" umdeuten dürfe in ein „unter dem (Brod) ist", so dürfe man es auch umdeuten in ein „das bedeutet". Es könne wohl die eigentliche Auffassung vor der Redefigur, aber nicht eine Redefigur vor der anderen einen Vorzug ansprechen. Allein dem ist nicht so. Es ist, wie die Concordienformel ausführt, kraft der sakramentlichen Einheit Brod und Wein während des Genusses buchstäblich Fleisch und Blut Christi. Es ist aber auch nach allgemeinem Sprachgebrauch die Fassung „das ist" ein entsprechender Ausdruck für den Sinn, den die lutherische Auslegung voraussetzt. Wie immer man das „dieses" (τοῦτο) verstehe, als „dieses Brod ist mein Leib", oder als „dieses, was ihr esset, ist mein Leib", so ist hier immer nur eine Zusammenziehung des Gedankens (von Luther ohne Noth unter den technischen Begriff der Synekdoche gebracht), nicht irgend ein uneigentliches, sinnbildliches Verständniß des Wortes (Tropus). Solche Zusammenziehung des Gedankens, daß von demjenigen, was eine Sache enthält und vollends das sie unabtrennbar enthält, gesagt wird, das ist diese Sache, gehört zu unserer ganz gewöhnlichen, beständigen Sprachweise, z. B. nimm dieses Pergament, das ist mein letzter Wille, nimm dieses Glas, das ist die stärkendste Arzenei, nehmt diese heiligen Tafeln, das ist das Gesetz, das Gott euch gegeben. Dagegen daß von etwas, das nur Sinnbild einer Sache seyn soll, gesagt wird, es sey diese Sache, das ist eine zwar keineswegs unzulässige, aber die ungewöhnliche Sprachweise. Das lutherische Verständniß ist sonach, wenn es auch nicht das buchstäbliche seyn sollte, doch das einfältige Verständniß. Nun soll es nicht für eine unbedingte Regel ausgegeben werden, daß dem eigentlichen vor dem sinnbildlichen Verständniß der Vorzug gebührt, daß man, wie Luther es ausdrückt, sich nur dann zum sinnbildlichen verstehen darf, wenn der Glaube vom eigentlichen abdringt. Aber in dieser Stelle ist jedenfalls kein Grund von dem eigentlichen abzugehen, sondern ganz entschieden das Gegentheil.

Es kommt nemlich noch hinzu der Sinn der Einsetzung. Vor allem ist es nicht denkbar, daß Christus am Abendmahl eine bloße, wenn auch immerhin sinnvolle Ceremonie eingesetzt habe, wie sie jeder menschliche Religionsstifter auch einsetzen konnte: diese Zeichen sollen die Sinnbilder meines Leibes seyn und ihr sollt sie genießen, um mein Gedächtniß zu feiern. Keine andere aber als diese von Zwingli behauptete Bedeutung hat das Abendmahl, wenn man „das ist" erklärt als „das bedeutet". Denn eine Gnadenwirkung, wie sie Calvin noch hinzufügt, ist dann in den Einsetzungsworten nicht enthalten, und folgt solche auch nicht, wie er sie ableitet, aus der Wahrhaftigkeit Gottes, der seine Verheißungen hält, weil ja dann eben eine Verheißung dieser Art nirgend gegeben ist. „Nehmet hin und esset, das bedeutet meinen Leib, solches thut zu meinem Gedächtniß" — wo ist da eine Verheißung, was hätte da Gott nach seiner Wahrhaftigkeit zu erfüllen? Die Schriftstelle läßt nur entweder die Lehre Luther's oder die Lehre Zwingli's, aber nicht die Calvin's zu. Betrachtet man nun aber auch mit Calvin das Abendmahl als eine zwar bloß symbolische, jedoch von einer inneren Gnadenwirkung begleitete Handlung, — was, wie gezeigt, ganz willkürlich ohne Anhalt in der h. Schrift ist — so entspräche doch auch das nicht dem Zusammenhang des Abendmahls mit dem Ganzen des Heilshaushalts. Schon im Allgemeinen ist anzunehmen, daß die Stiftung, die der Sohn Gottes, auf dem Höhepunkt seiner Sendung angelangt, machte, auch nach ihrer Macht und Wirkung der Höhepunkt seines Heilshaushalts und nicht ein bloßer unterstützender, unserer Schwachheit gezollter Anhang seiner vorausgegangenen Stiftungen sei, und dieser Höhepunkt ist sie nur, wenn sie die specifische, außerdem unerhörte Gemeinschaft seines Leibes und Blutes gewährt. Insbesondere aber ist die Bedeutung des Abendmahls, wie in der Theologie jetzt feststeht, die der Opfermahlzeit, es ist die Verklärung des Passamahls. Es ist außerdem auch noch die Weihe des neuen Bundes, die Verklärung der alten

Bundesweihe bei Moses. Alles das aber erfordert den wirklichen realen Empfang des Leibes und Blutes Christi, fordert die Auslegung „das ist" und nicht „das bedeutet". Denn diese mächtigen Bilder der Vorahnung im alten Bunde können nur erfüllt werden durch noch mächtigere Realitäten, als sie selbst sind, nicht durch bloße Symbole. Wie klar stellt sich auch das Werk der Sühne dar, wenn die Schuldigen, die da versöhnt werden sollen, selbst das sündenreine Fleisch und Blut in sich tragen, das für sie gegeben wird, und allein fähig war, Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit genug zu thun, als die volle Theilnahme an der Sühne und als die Substanz des neuen göttlichen Lebens!

Ganz entscheidend aber ist endlich noch der Ausspruch des Apostels (1 Kor. X. 16), der das Brod als die Gemeinschaft des Leibes Christi bezeichnet. Auch hier ist vom Leibe selbst, nicht von einem Leben, das aus dem Leibe kommt, die Rede, und wird das Brod als das selbst die Gemeinschaft ist oder gewährt, nicht das sie bloß abbildet, bezeichnet. Hier versteht doch die lutherische Auslegung buchstäblich, während die reformirte umdeutet. Auch die Ausführung des Apostels über den unwürdigen Genuß (1 Kor. XI.) hat zu ihrem unabstreitbaren Ergebniß, daß der Leib Christi im Brod genossen und auch vom Ungläubigen genossen wird. Denn wie konnte gesagt werden: „welcher unwürdig von diesem Brode isset, der ist schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn", so der Unwürdige eitel Brod und Wein genießt? und wie kann gesagt werden: „er isset sich selbst das Gericht, damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn", wenn das, was er nicht unterscheidet, bloß Brod und Wein und nicht der Leib des Herrn ist? Gilt hier nicht gegen Calvin's Deutung eben das, was Luther gegen die ganz gleiche Carlstadts sagt: „Wie kommt die Sünde am Leibe des Herrn zum Essen, so er nicht im Essen oder Brod seyn soll? Oder (der Apostel) hätte also müssen sagen: wer unwürdig isset dies Brod, der versündigt sich an dem Abendmahl oder an Gott, oder am

Gebot oder an der Ordnung des Herrn" (Walch. XX. 321). Ich lasse aber hier den neuesten Ausleger sprechen, der einen dem lutherischen Standpunkt zu äußerst entgegengesetzten einnimmt, und der es als seine Aufgabe und seinen Ruhm betrachtet, unberührt von dem Interesse der Confessionen und der Partheien nur streng wissenschaftlicher Exegese zu folgen. Rückert („das Abendmahl" 1856 S. 241) sagt nach sehr ausführlicher, grammatikalisch exegetischer Untersuchung „.... Paulus übersieht zwar nicht „das Bedeutsame der Handlungen, und hält sie auch nach ihrem „Gedächtnißzwecke hoch; aber die Handlungen sind ihm weder „das Einzige, noch das Hauptsächliche darin, sein Denken hat sich „den Stoffen zugewendet, und legt auf diese das höhere Ge„wicht, er sieht im Abendmahle Christi Leib und Blut, aber „wie er sie nach seiner Erhöhung denkt, als übersinnliche und „himmlische, mit denen er an seinem Tische die Gläubigen speise „und tränke, und zwar alle ohne Ausnahme, und ohne „Unterschied zwischen würdig und unwürdig Genie„ßenden; auf keine Fragen aber in Betreff der Möglichkeit und „Wirklichkeit einer solchen Mittheilung, die hier erhoben werden „können, geht er ein. — Für das theologische Denken steht nun „die Sache so: Wir müssen wählen zwischen dem, was aus der „Erwägung der Umstände sich als das einzig Denkbare ergiebt, „und dem, was Paulus lehrt. Vereinigung ist zwar mit den „Worten möglich, weil die der bloß berichtenden Zeugen, ohne „alle Deutung stehend, für sich allein auch die paulinische ge„statten werden, sobald aber die Umstände dazu genommen „werden, stellt sie sich als unmöglich dar. Diejenigen nun, die „von der Voraussetzung ausgehen, daß Paulus, durch den hei„ligen Geist oder durch Christus selbst belehrt, nicht irren könne, „können sich ihm nur hingeben, und haben dann zuzusehen, wie „sie den Einspruch des verständigen Denkens beschwich„tigen. Denen das unmöglich ist, die müssen sich entschließen „zu bekennen, daß hier Paulus eine Bahn betreten habe, zu wel-

„cher weder in dem Geschehenen, noch in den Worten genügender „Grund gegeben war, und so in seiner Darstellung die ersten „Keime einer Geschichte dargeboten, die wenigstens nicht durch „ihre Segnungen zu seinen Gunsten spricht. Daß dieser Stand„punkt hier gehalten werde, das verheimlichen zu wollen, würde „Thorheit seyn." Einen unpartheilichern Zeugen hätte die lutherische Kirche für ihre Auslegung nicht finden können. Für sie — das ist sein Ergebniß — ist der unzweideutige Ausspruch des Apostels Paulus, mit welchem auch die Aussprüche der beiden Evangelisten, da sie unbestimmter sind, sich völlig vereinbaren lassen. Gegen sie ist der Einspruch des verständigen Denkens. Für sie muß man seyn, wenn man davon ausgeht, daß „Paulus durch den h. Geist belehrt ist", gegen sie kann man nicht seyn, ohne zu bekennen, daß Paulus eine Bahn des Unsegens betreten. Auch Rückert also, der völlig außerhalb beider Kirchen sich befindet, bezeugt, daß eine Kirche, die nicht auf den Einsprüchen des verständigen Denkens, sondern auf der h. Schrift als Gottes Wort steht, nicht anders kann als lehren, daß „im Abendmahl Christus die Tischgenossen mittelst der Stoffe mit seinem Leib und Blut speist und tränkt, und zwar alle ohne Ausnahne und ohne Unterschied zwischen würdig und unwürdig Genießenden".*)

Gleichwie dem Abendmahl, so wird auch der Taufe in der h. Schrift unmittelbar selbst als Handlung eine wunderbare Wirkung beigelegt „die Wiedergeburt", „das Anziehen Christi", „das Verlöbniß Christi mit der Seele", die „Aufnahme in den Gnadenbund Gottes", und sie wird selbst ein „Bad der Wiedergeburt"

*) Auch die Einwendung ist nicht haltbar, daß nach diesem apostolischen Ausspruch allerdings auch die „unwürdig", aber doch nicht die „ungläubig" Genießenden den Leib Christi empfangen. Denn der unwürdig Genießende (überdies hat der Apostel hier die zugleich an den Götzenopfern Theilnehmenden im Auge) ist immer ein ungläubig Genießender, da das Fürwahrhalten ja noch nicht Glaube ist. Jedenfalls fallen durch diesen Ausspruch die beiden Grundannahmen Calvin's, daß wir durch das Organ des Glaubens empfangen (dazu ist doch gewiß der Unwürdige nicht fähig), und daß der Leib Christi immer nur lebenbringend seyn könne.

genannt. Hier ist doch auch wieder das lutherische Verständniß das einfache, natürliche, und das reformirte trägt hinein, daß die Taufe das alles nur symbolisch bedeute.

Wo aber ist in der ganzen h. Schrift auch nur eine Spur zu finden von den Ausführungen Calvin's, von dem Odem des Lebens, den Christus aus der Substanz seines Leibes uns einhaucht, von der Distanz der Oertlichkeiten, die der h. Geist vermitteln muß, von unsrem Hinaufgehobenwerden in den Himmel? wo ist etwas zu finden von dem ganzen pädagogischen und psychologischen Apparat, daß die Sakramente uns belehren und versichern sollen, von dem „gleichwie — also“ und dem „so gewiß als — so gewiß“? Wo steht in der h. Schrift, daß die Sakramente nur von einer ihnen vorausgegangenen Verheißung uns gewiß machen, nicht selbst eine Verheißung haben, daß sie nur Siegel und nicht selbst auch Urkunden und Zusagen, nur Wahrzeichen, nicht Sachen, nur Handgelder und nicht die segensreichsten Geschäfte sind? Daß der Hauptmann Cornelius den heiligen Geist schon vor der Taufe empfing, erklärt sich aus der besondern Absicht, die Heyden vor den Augen der Juden zur Taufe zu legitimiren, und es folgt daraus erst noch nicht, daß er auch Wiedergeburt und feste Aufnahme in den Bund Gottes schon vor der Taufe gehabt. Die Aufforderung des Ananias an Paulus: „laß dich taufen und wasche deine Sünden ab“, hat den deutlichen Sinn, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden (objektiv) dient, und nur in der gezwungensten Weise legt ihr Calvin den Sinn unter: laß dich taufen, damit du dich (subjectiv) fester überzeugt haltest, daß deine Sünden abgewaschen sind“. Ueber dem allem spricht gegen den ganzen Sakramentsbegriff Calvins, daß das Bild des Siegels in der Bibelstelle (Römer IV. 9—11), auf welche allein er ihn gründet, eine ganz andere Bedeutung und Anwendung hat, als er unterlegt. Die Stelle lautet:

> „Nun diese Seligkeit, gehet sie über die Beschneidung oder über die Vorhaut? Wir müssen je sagen, daß Abraham

sei sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet. Wie ist er ihm denn zugerechnet? In der Beschneidung oder in der Vorhaut? Ohne Zweifel nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut. Das Zeichen aber der Beschneidung empfing er zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, welchen er noch in der Vorhaut hatte."

Hier wird doch die Beschneidung nicht ein Siegel der Verheißung Gottes, wie Calvin es auslegt, sondern ein Siegel der Gerechtigkeit Abraham's genannt. Es ist also die Beschneidung und darum die Taufe nicht eine Ergänzung (Anhang) zu der Verheißung Gottes, sondern zum Glauben des Menschen. Nicht die Verheißungsurkunde Gottes, sondern die Legitimation des Menschen für sie wird besiegelt, befestigt, klar und sicher gemacht. Damit bleibt stehen, was der Apostel sagt und auch die lutherische Kirche bekennt, daß nicht das Bundeszeichen es ist, das vor Gott gerecht macht, sondern allein der Glaube. Aber wenn der Mensch durch seine That d. i. den Glauben, erfüllt hat, was vor Gott gilt, was Gerechtigkeit vor Gott hat, so bedarf es nun einer That Gottes, welche ihm diese Gerechtigkeit anerkennt, und die Frucht derselben, die Aufnahme in die Gottesgemeinschaft, zutheilt. Das ist das „Siegel seiner Gerechtigkeit". Gleichwie der Mensch durch die Sünde Verwerfung bei Gott hatte, aber doch nicht von selbst das Paradies verlor, sondern erst durch eine That Gottes aus seiner Gemeinschaft verstoßen ward, ebenso auch hat der Mensch durch den Glauben, der das Entgegengesetzte der Sünde ist, die Gerechtigkeit bei Gott, aber die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft, den Vollzug der Sündenvergebung und der Wiedergeburt erhält er nicht schon durch seinen Glauben, sondern Gott vollzieht sie durch den Akt des Sakraments. Zugerechnet also ist der Glaube, verdient ist die Sündenvergebung durch den Glauben schon vor dem Sakrament, aber wirklich verliehen wird sie durch das Sakrament. Dieses macht

nicht Gottes Zusage fester oder des Menschen Ueberzeugung von derselben fester, wie Calvin es auffaßt, sondern es erfüllt Gottes Zusage, es macht die Sündenvergebung, die Wiedergeburt zu einer vollzogenen, zu einer festen. Nicht die Urkunde seiner Verheißungen, sondern die Menschen besiegelt Gott als die Seinen durch das Sakrament. Das bestätigt der Gebrauch desselben Bildes in anderen Bibelstellen:

> „Und der Herr sprach zu ihm: gehe durch die Stadt Jerusalem, und zeichne mit einem Zeichen an die Stirn die Leute, so da seufzen und jammern über alle Gräuel, so darinnen geschehen. Zu jenen aber sprach er: gehet diesem nach durch die Stadt, und schlaget darein . . . . . erwürget Beide Alte, Jünglinge, Jungfrauen, Kinder und Weiber, alles todt, aber die das Zeichen an sich haben, deren sollt ihr keinen anrühren." (Ezechiel IX. 4.)

> „Und er sprach: beschädigt die Erde nicht, noch das Meer, noch die Bäume, bis daß wir versiegeln die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen." (Offenb. Joh. VII. 3.)

Daß hier die Frommen zu Jerusalem und die Knechte Gottes Siegel an ihren Stirnen erhalten, hat nicht den Zweck, sie von der Verheißung zu versichern, sondern ihnen den schützenden, rechtfertigenden Stempel Gottes aufzudrücken. Danach sind die Sakramente nicht ein bloßer Anhang, menschlicher Schwachheit gezollt, sondern ein wesentliches Moment des Heilshaushalts, und fällt die Grundannahme Calvin's, daß die Sakramente nichts eignes gewähren können, was nicht außerdem schon der Glaube erlangt, durch die er namentlich auch abgehalten ist, im Abendmahl eine Mittheilung des Leibes Christi, wie sie außerdem nicht statt hat, anzuerkennen.*)

---

*) Melanchthon (loc. th. de signis), der den Calvinischen Begriff der Sakramente vollkommen theilt, bezeichnet sie deshalb als ein und dasselbe mit den Wundern, stellt sie in Parallele mit der Sonnenuhr Hesekiel's, den

Auch der Consensus der Kirche durch alle Zeiten ist für die lutherische Lehre. Eine Lehre, die der Zwingli's gliche, ist vorher nicht da gewesen. Eben darum ist aber auch eine Lehre, wie die Calvin's, nicht da gewesen; weil diese schlechthin die Zwingli'sche zu ihrer Basis hat, specifisch darin besteht, nach vollbrachter Aufhebung der Gnadenwirkung der Sakramente hinterher auf anderen Wegen sie wieder zu setzen. Das Uebergewicht der Zeugnisse ist für die reale (der lutherischen Lehre entsprechende) Bedeutung des Abendmahles.*) Sey es aber immerhin, daß mehrere Kirchenväter eine bloß geistige oder symbolische Auffassung desselben darlegen, damit wollen sie die reale und leibliche Bedeutung nicht bestreiten. Sie lieben es überhaupt, an den unbestrittenen und unbestreitbaren Realitäten der göttlichen Offenbarung gerade die geistige oder symbolische Seite hervorzuheben, und sie durften das ohne Gefahr; denn sie fanden zu ihrer Zeit eine weit mehr zu materialistisch-heydnischer Religiosität als zu heutiger Abstraktheit geneigte Kirche vor, sie fanden eine sakramentsgläubige Kirche, nicht eine solche, in der Zwingli tabula rasa gemacht, vor. Von besonderem Gewicht ist aber noch, daß die Kirchenväter und gerade Augustinus, auf welchen sich die Reformirten vor allen berufen, über die allgemeine Natur der Sakramente eine Lehre hatten, mit der nur die lutherische und katholische, aber nicht die reformirte Abendmahlslehre verträglich ist. Die Sakramente haben nach ihrer Lehre eine Wirkung, die nicht durch den Glauben des Empfan-

---

bethauten Fellen Gibeon's. Beides seyen „Zeichen", unserer Glaubens-Schwachheit zu Hülfe zu kommen. Aber in der That ist unter beiden keine Verwandtschaft. Die Wunder stärken wirklich psychologisch den Glauben, denn die Durchbrechung der Naturgesetze giebt eine Gewißheit von der Gegenwart Gottes. Das aber leisten nimmermehr jene Ceremonien des Wasserbesprengens u. s. w. Die Sakramente sind Bundeszeichen, üben verborgen ihre Wunderkraft, sie kommen nicht natürlich psychologisch dem Glauben zu Hülfe, sondern wollen selbst geglaubet seyn.

*) Vergl. die ausführliche und wirklich unbefangene Darlegung bei Kahnis. Einige werthvolle Notizen giebt (Nathusius) zur Verständigung über Union. 13. u. 14.

genden bedingt ist, und drücken ihm ein untilgbares Zeichen auf, das selbst durch seine Schlechtigkeit nicht verloren geht. Wie ist damit vereinbar, daß die Sakramente nur uns (subjektiv) gewisser machen sollen und daß im Abendmahl für den Ungläubigen gar nichts gewirkt wird? Bei aller scheinbaren Aehnlichkeit, die einzelne Aeußerungen haben mögen, und die eben im Geiste ihrer Zeit erklärt werden müssen, giebt es keinen stärkeren Gegensatz, als die Sakramentsauffassung bei den Alten und bei den Reformirten.

Es ist ein ungegründeter Vorwurf gegen die lutherische Kirche, daß sie eine stoffliche Auffassung des Abendmahls habe. Sie lehrt weder, daß der Leib Christi stofflich, dem Brode gleichartig im Brode eingeschlossen, sey (consubstantiatio, impanatio), noch daß wir ihn auf stoffliche Weise, nach Art der irdischen Speise, empfangen. Sie behauptet den leiblichen Empfang gegenüber dem bloß geistigen Empfang (spiritualiter), und den wesenheitlichen Empfang (substantialiter) gegenüber dem Empfang nach der bloßen Kraft und Wirkung (virtualiter), aber keineswegs den stofflichen Empfang (materialiter). Luther's Gewaltausdruck, „mit den Zähnen zerbissen", ist so wenig das Bekenntniß der lutherischen Kirche, als sein „sündige tapfer" die Sittenlehre des Protestantismus ist.

Es ist nicht minder ein ungegründeter Vorwurf gegen die lutherische Kirche, daß sie es unternehme, das göttliche Mysterium beim Abendmahl zu erklären, über den Hergang bei demselben etwas auszusagen. Nur das Daß gegenüber der Bestreitung, nicht das Wie ist ihr Anliegen. „Mit welcher Stirne", sagt Joh. Gerhard (IX. 135.), „wird behauptet, daß bloß von der Art der Gegenwart, nicht von der Gegenwart selbst die Rede sey, da wir doch immer uns verwahrten, daß wir über die Art mit Niemandem streiten wollen, weil sie aller menschlichen Vernunft unzugänglich ist." Wohl finden sich schon in der Natur genug Analogien, um es nicht widersinnig finden zu lassen, daß der Leib

Christi, der nicht stofflich (materiell) ist, in und unter dem Brode, das stofflich ist, sich mittheilen könne. Es theilt sich der Gedanke durch den körperlichen Schall und die Berührung des Ohres mit, es theilt sich die Empfindung der Liebe durch den Blick des Auges und seinen Eindruck auf unser Auge mit, es theilt sich ein magnetisches Agens im Wasser mit, es theilt sich die geistige Individualität der Eltern in der physischen Fortpflanzung den Kindern mit. Aber ferne sey es, mit Hilfe dieser Vorbilder in der Natur irgend bestimmen zu wollen, wie diese übernatürliche Verbindung des Leibes Christi mit dem sinnlichen Element, dem es niemals gleichartig ist, sich vollbringe. Die Bestimmungen der lutherischen Kirche, daß der Leib Christi „unter dem Brod", oder auch „in, mit und unter dem Brod", und daß er „mit dem Munde" empfangen werde, sind nichts anderes, als was überhaupt das kirchliche Bekenntniß seyn soll, ein Zaun um das Wort der heiligen Schrift gegen seine Verletzung, eine Wahrung dessen, was in der Schrift steht „esset, das ist mein Leib" gegen die Umdeutung. Einfacher, mit weniger Einmengung menschlicher Begriffe, hätte das kaum geschehen können. Es ist so, wie wenn jemand das Mysterium der Natur, die Gedankenmittheilung durch die Sprache so erklären wollte: nicht durch die Sprache, durch den Laut, der stofflich die Luft bewegt, empfangen wir den Gedanken des Sprechenden, sondern während er die Sprachwerkzeuge und durch sie die Luft, gleichsam sinnbildlich, bewegt, theilt sich gleichzeitig sein Gedanke unserem Gedanken mit, so daß wir ihn lediglich und unmittelbar durch den Verstand empfangen; denn eine krasse, materielle Vorstellung wäre es, daß wir den Gedanken durch das Ohr empfangen sollten. Würden wir solchem Erklärungsversuch irgend anders den richtigen Sachverhalt entgegensetzen können, als durch die Behauptung, daß wir den Gedanken *in, mit* und *unter* dem Schall des Wortes und daß wir ihn *durch das Ohr* empfangen? und würden wir durch solche Entgegensetzung uns herausnehmen, das Mysterium der Natur, den Hergang bei der Ge-

dankenmittheilung durch die Sprache, zu erklären?*) Wie die lutherische Kirche es nicht unternimmt, das Mysterium begreiflich zu machen, so ist sie auch keine Antwort schuldig auf die Einwürfe, die man ihrer Lehre aus Gründen der Unbegreiflichkeit macht: wie es möglich sey, unter dem Brode den Leib ohne das Blut, unter dem Weine das Blut ohne den Leib zu empfangen, wie es möglich sey, daß Christi Leib an vielen Orten zugleich zugegen sey und genossen werde, wie es möglich sey, daß beim ersten Abendmahl, da Christi Leib noch nicht verklärt war, die Jünger ihn genossen. Der letztere Einwand trifft übrigens ebenso sehr die Anhänger Calvin's, die ihn erheben; denn wenn der noch unverklärte Leib Christi nicht selbst empfangen werden konnte, so auch nicht ein Lebensodem aus ihm. Auf alles das sagen wir mit Spener: „Solches ist uns unbegreiflich, und also nicht weiter zu ergrübeln, was uns nicht geoffenbart ist, noch hingegen göttliche Allmacht oder Wahrheit in Zweifel zu ziehen, was dieselbe zugesagt hat.“ „Wie es möglich ist, ist nicht Noth zu ver-

*) Es ist darum nicht zutreffend, wenn Ebrard den Gegensatz dahin bezeichnet, nach lutherischer Lehre geschehe die Mittheilung als Substanz in der Substanz, nach reformirter als Handlung in der Handlung (actus in actu). Grade nach lutherischer Lehre ist es Handlung in der Handlung, Empfang des Leibes Christi im Brodessen, und kann von Substanz in der Substanz nur insofern gesprochen werden, als eine himmlische, unstoffliche Wesenheit das Stoffliche zu seinem Träger hat. Wenn durch Berührung des metallischen Leiters der elektrische Strahl in uns fährt, so ist das nicht bloß Substanz in Substanz, sondern weit mehr noch Handlung in der Handlung. Dagegen nach reformirter Lehre ist es nicht Handlung in der Handlung, sondern Handlung neben der Handlung. Brodessen und mit dem Leib Christi gespeist werden, liegen doch nach ihr nicht in einander, haben nichts mit einander gemein, als bloß die Zeit, daß sie durch einen höheren Faktor außer ihnen in derselben Zeit erfolgen. Es entspricht die Auffassung Calvin's der der Cartesischen Okkasionalisten, die da sagen: es ist nicht möglich, daß der sinnliche Eindruck eines Körpers auf mein Auge ein Geistiges, eine Vorstellung in mir hervorbringe, sondern „bei Gelegenheit“, daß der Körper auf mein Auge wirkt, wirkt Gott davon unabhängig in meinem Verstande eine Vorstellung, die dem entspricht. Es scheint, daß nach einem allgemeinen Gesetz die zuerst erwachende Reflexion zu solcher Auffassung gelangt; aber sie muß doch wieder zu dem Einfachen durchdringen, daß das Geistige nicht während, sondern mittelst des Leiblichen gewirkt wird.

stehen, denn es ist ein Geheimniß, das über der Vernunft ist, indessen glauben wir dem Worte dessen, der die Wahrheit ist, und nicht lügen kann."

Menschliche Erklärung des Mysteriums, menschliche Ausführung über die Art des Hergangs ist vielmehr auf der anderen Seite: wie die Zeichen durch ihren sinnbildlichen Eindruck uns einladen, wie wir, dieser Einladung folgend, unsere Seelen in den Himmel erheben und dort Christum suchen und von ihm gespeist werden, wie der h. Geist dies dadurch vollbringt, daß er zugleich in uns und in Christus wohnt, wie zwar kein Eingehen seines Leibes, aber doch ein Eingehen seines Odems aus diesem Leibe in uns möglich ist u. s. w. Zu menschlicher Erklärung des Mysteriums war man auch genöthigt, weil man menschliche Axiome dem Mysterium zur Voraussetzung gab. Da Calvin nach Zwingli Christo die Möglichkeit, mit seinem Leibe auf Erden gegenwärtig zu seyn, absprach, und doch wieder nach Luther eine Speisung unserer Seele mit diesem Leibe behauptete, da kam er allerdings in die menschlich selbst gemachte Schwierigkeit, Christi Leib im Himmel und uns auf der Erde in eine Verbindung zu bringen, da mußte er allerdings eine Erklärung geben, wie das zusammen bestehen könne, aber diese Erklärung ist er auch schuldig geblieben. Wie Calvin sich das denkt, ist bis jetzt nicht ermittelt worden und wird wohl niemals ermittelt werden. Es ist eine verbreitete Annahme, er denke sich während des Abendmahls eine örtliche Erhebung unsrer Seele in den Himmel durch den h. Geist, um dort örtlich sich mit Christo zu vereinigen. Dazu geben seine Ausdrücke und ihm folgend die seiner Freunde starken Anlaß. Es ist ein dunkles Bewußtseyn von der Nothwendigkeit eines örtlichen Empfangs, wenn es noch ein leiblicher seyn soll, in welchem er Ausdrücke sucht, die auf ein räumliches Zusammenkommen weisen. Daß indessen solche örtliche Erhebung in den Himmel nicht die Meinung Calvin's ist, hat Ebrard nachdrücklich geltend gemacht und man muß es ihm zugestehen. Wenn aber Ebrard

dagegen annimmt, Calvin denke sich eine außerräumliche („centrale") Vereinigung mit dem Leibe Christi, so ist das gleichfalls nicht richtig. Er spricht ja ausdrücklich von dem Zwischenraum, den der h. Geist ausfüllen soll. Für eine außerräumliche Vereinigung mit dem Leibe Christi bedürfte es keiner Vermittlung der örtlichen Distanz, so wenig als es für die Gebetserhörung einer solchen bedarf. Aber eine Kraft, die nicht von dem allgegenwärtigen Gott, sondern von dem räumlich im Himmel eingeschlossenen Leibe Christi ausgehen soll, können wir nicht in außerräumlicher Weise empfangen. Es ist vielmehr Calvin's bestimmte Vorstellung, daß die räumliche Distanz bleibt, daß wir auf Erden sind, und nicht bloß der Leib Christi, sondern auch Kraft, Leben, Odem aus diesem Leibe im Himmel ist, und daß der h. Geist dennoch die Mittheilung bewirken soll, wie der Heidelberger Katechismus es erklärlich zu machen sucht, weil der h. Geist ja zugleich in Christus und in uns wohnt, und so die Vereinigung bewirken könne. Allein daß zwei Existenzen, die örtlich getrennt, und jede an ihren Ort gebannt sind, zu einer leiblichen Vereinigung gebracht werden sollen, ist eine unvollziehbare, weil in sich widersprechende Vorstellung. Die lutherische Lehre bleibt zuletzt stehen vor der Unbegreiflichkeit des göttlichen Geheimnisses, die calvinische Lehre bleibt zuletzt stehen vor der Unbegreiflichkeit, dem innern Widerspruch ihrer eigenen menschlichen Erklärung.

Es ist auch der Einwand des Widersinnes (Absurdität), den Calvin der lutherischen Lehre macht, nicht gegründet. Er hat hierfür zwei Gründe. Fürs erste sey es gegen die himmlische Herrlichkeit Christi, in diesen verweslichen irdischen Elementen eingeschlossen zu seyn. Fürs andre sei es gegen die Vernunft (die veritas humana), daß Christus einen wirklich menschlichen, wenn auch verklärten Leib habe, wie auch die lutherische Kirche bekennt, und dieser Leib entweder an mehreren Orten zugleich ausgetheilt werde oder aber von unendlicher Ausdehnung und dadurch überall gegenwärtig seyn solle. Zum Begriff des Leibes gehöre es, eine

bestimmte Begränzung (dimensio) zu haben, in bestimmtem Raume zu seyn, berührt, gesehen zu werden, und das sei Widersinn, von Gottes Allmacht zu fordern, daß er Fleisch zugleich Fleich und Nichtfleisch seyn lasse.*) Darum kann Christi Leib nicht zugleich im Himmel seyn und auf Erden empfangen werden. Wie es schon von Zwingli zu Marburg eingewendet wurde, es sei der Empfang des Leibes Christi im Abendmahl gegen den zweiten Glaubensartikel, daß Christus gen Himmel gefahren und erst am Ende der Dinge von dannen kommen werde, zu richten die Lebendigen und die Todten. Der erste dieser Gründe ist ohne Gewicht. Wenn es gegen die himmlische Herrlichkeit Christi ist, daß er mit seinem Leibe sich in dem verweslichen Elemente uns mittheile, so wäre es wohl noch weit mehr gegen sie, daß er mit seinem Geiste in unserer sündigen Seele Wohnung mache! Sollte das „ich bin von Herzen demüthig" nur für den in der Knechtgestalt gegolten haben, und nicht mehr wahr seyn für den, der zur Rechten des Vaters sitzt, so wäre unsre Hoffnung eitel. Nennt sich doch Christus selbst das Brod des Lebens, und ist das Brod so edel, daß es sein Abbild seyn kann, warum nicht auch sein Organ? Sind doch Brod und Wein die edelsten und reinsten Gaben der Natur, gleichsam nach dem Bilde der nährenden, stärkenden Gottesliebe gebildet, und sollten sie unwürdig seyn, daß Gott sich in ihnen mittheile? Ein großes Gewicht hat dagegen der andere Grund. Das ist ein hohes Interesse, der wirklich menschlichen Natur, dem wirklich menschlichen Leibe nicht zu vergeben. Darin vertritt Calvin, weit entfernt von Ueberspiritualismus, vielmehr das ächte, reale, christliche Interesse gegen falschen Spiritualismus. Allein kennen wir denn das Verhältniß des Leibes in seinem ewigen, verklärten Daseyn zum Raum? Wissen wir, daß er an bestimmtem Raum nach unsrer Art weilen muß? Hat Christus

---

*) Instit. l. IV. c. XVII. §. 19 u. §. 22. Caeterum, his absurditatibus sublatis, quidquid ad exprimendam veram substantialemque communicationem libenter accipio.

nach der Auferstehung, die kurzen Erscheinungen bei seinen Jüngern abgerechnet, etwa in Höhlen oder auf Bergen zugebracht? Dürfen wir es für unmöglich erklären, daß er an bestimmtem Raume weilend, dennoch zugleich die Herrschaft über den ganzen Raum, die Macht, an jedem Orte zu seyn, habe? Können wir, die wir unter der Zeit und dem Raume stehen, uns eine Anschauung bilden von dem Verhältnisse dessen, der da über der Zeit und dem Raume ist, und aus dieser Anschauung ein Maaß nehmen für die Beurtheilung der göttlichen Geheimnisse? Was gegen die „menschliche Wahrheit" ist, das ist um deswillen noch nicht gegen die göttliche Wahrheit. Mit solcher Argumentation könnte man auch beweisen, daß Christus nicht durch verschlossene Thüren eingehen konnte; denn gehört es zum Wesen des menschlichen Leibes, daß er in bestimmtem Raum sey (loco continetur) in der Art, wie er hier im Himmel gedacht wird, so kann er nicht zu derselben Zeit in demselben Raume mit Thür und Wänden seyn, und nicht von einem Orte zum andern kommen, ohne die Zwischenräume durchzugehen. Am allerwenigsten aber ist einzusehen, wie das Sakrament des Altars dem zweiten Glaubensartikel entgegenstehen soll. Daß Christus erst am Ende der Dinge als Richter in seiner offenbaren Herrlichkeit vor den Augen aller Geschlechter wieder auf Erden kommen wird, schließt doch nicht aus, daß er zum Heil derer, deren verborgenes Leben in ihm ist, sich verborgen in dem Geheimniß des Sakraments mittheile. Ist er doch nach seiner Himmelfahrt dem Paulus erschienen, und zwar, wie man nach Korinth. 15. annehmen muß, ihm in derselben Weise, wie dem Petrus, und den Zwölfen, und den Fünfhunderten, also auf Erden und leiblich, erschienen, und der zweite Glaubensartikel wird gewiß nicht als Grund gelten, diese Erscheinung zu läugnen, oder als ein Maß, sie zu deuten.

Insbesondere gegen die Bestimmung, daß auch die unwürdig Genießenden den Leib Christi empfangen zum Gericht, hat Calvin die Einwendung, daß die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi

nicht anders als lebenbringend (vivificum) seyn könne. *) Aber wenn vom Geiste Christi nicht bloß Seligkeit ausgehen kann, sondern auch Gericht, warum nicht ebenso von seinem Leibe? Wenn sein Wort ein Geruch des Lebens und ein Geruch zum Tode seyn kann, warum nicht auch sein Leib? Hierin haben wir keine geringere Autorität Calvin gegenüberzustellen, als seine eigne: „Gleichwie wir dieses heilige Brod lieblich und köstlich nicht minder, als heilbringend sehen den frommen Verehrern Gottes....., so kehrt es sich wieder in das schädlichste Gift allen, deren Glauben es nicht nährt und befestigt." **) In der That geht das durch die ganze göttliche Heilsordnung, daß reale Kräfte auf reale Weise wirken, und deswegen der Tiefe des Segens immer auch die Tiefe des Fluches entspricht. Das eben ist das Schauerliche, daß der unwürdig Genießende die Substanz Christi selbst in sein unreines (weil unbußfertiges, glaubensloses) Wesen aufnimmt, daß er das Heilige mit sich, dem Unheiligen, vermengt. Gottes Heiligkeit duldet nichts Unreines, sie tilgt es aus, wie ein verzehrendes Feuer. So entsetzt sich Petrus schon über den bloßen Anblick des Heiligen, daß er ihn nicht zu tragen vermöge: „gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch!" Welch ein Entsetzen vollends, ihn in die eigne sündige Seele aufzunehmen! Es ist darum noch eine ganz andere Scheu, welche den Menschen vor der Entweihung des Sakraments zurückhalten muß, wenn er weiß, daß er nicht bloß einen Frevel an heiliger Einrichtung begeht, sondern daß er den lebendigen Richter selbst, den er entweiht, in sich aufnimmt.

Der wirkliche Beweggrund Calvin's gegen die lutherische Lehre liegt aber gar nicht in diesen Argumenten, die er gegen sie vorbringt, sondern viel tiefer in einem Widerstreben gegen das, was das eigentlichste Wesen des Sakraments ist. Er liegt in der

*) Exposit. Niem. S. 203.

**) Institut. lib. IV. c. 17. §. 40.

Grundseelenstellung der schweizerischen Reformation, in dem Axiom: es darf nichts Heilwirkendes geben außer (praeter) Gott, es darf keine werkzeugliche Gnadenspendung geben, die Creatur nicht Träger und Leiter göttlicher Wirkungen seyn. Also steht es von vornherein fest: Sakramente, im Sinne von Gnaden*mitteln*, darf es nicht geben, sie dürfen nur Gnaden*symbole* seyn, und alle die Argumente, daß „ist" oft den Sinn hat von „bedeutet", daß Christi Leib im Himmel ist und was mehr, das wird erst nachher hervorgesucht, um jenes zu beweisen, das schon vor allem Beweise für untrüglich gilt. Das allein ist auch der Schlüssel zu *Calvin's* so eigenthümlicher Stellung in der Sakramentslehre. Nach seinem tiefgläubigen Sinn hat er einen mächtigen Zug für die lutherische Lehre, er empfindet, daß da Glaube an ein heiliges Geheimniß ist, und kann es nicht verwinden, ihm fremd zu bleiben. Aber durch jenes Axiom ist er gebannt an die Sakramentslehre *Zwingli's*. So müht und streckt er sich vom Boden der Zwingli'schen Lehre aus, das lutherische Dogma zu erreichen, und immer vergebens. Weil nach jenem Axiom das *Sakrament selbst* keine reale Gnadenwirkung haben kann, so greift er dazu, daß *neben* dem Sakrament eine solche bestehe, die dann unmittelbar von Gott dem Glauben gewährt wird, was nach dem Axiom zulässig ist. Alle diese Ausführungen, daß Gott nach seiner Wahrhaftigkeit die Gnade gewähren muß, die er im Symbol des Sakramentes abbildet, daß unsere Seele sich in den Himmel erhebt und dort Christum ergreift, sollen eine wirkliche Gnadenwirkung (ebenbürtig dem lutherischen Dogma) herstellen, aber sie aus einer werkzeuglichen (durch das Sakrament) zu einer unmittelbaren Wirkung Gottes neben dem Sakrament machen. Allein diese reale Gnadenwirkung neben dem Sakrament geht eben das Sakrament nichts an, ist die allgemeine, die immer und gradeso außer dem Sakrament besteht, und hat also doch das Sakrament keine Gnadenwirkung, keine Bedeutung. Daraus erklärt sich auch seine Neigung, sich der vollen leiblichen Ausdrücke zu bedienen, welche

das lutherische Mysterium darstellen, Speisung mit dem Leibe Christi, „Exhibition" des Leibes Christi auch an den Ungläubigen, während sie doch in seiner Vorstellung den Sinn des lutherischen Mysteriums nicht haben können. Daraus erklärt sich sein Verlangen, daß die Lutheraner seine Lehre als wesentlich gleich der ihrigen anerkennen sollen, und seine ungemeine Gereiztheit und Erbitterung, da sie das ablehnen. Er hat den Stachel in der Seele, an dem Glauben an das Geheimniß Theil zu haben, und hat (an jenem Axiom) einen Zügel, daß er nicht Theil haben kann.

Deshalb, wenn die Reformirten nur dieses Axiom aufgäben, über ihre Besorgniß wegen materieller (kapernaitischer) Vorstellung wäre wohl eine Verständigung möglich. Wie nemlich lutherischerseits gesagt wird, was durch den Glauben empfangen wird, das ist trotz aller Versicherung nichts Leibliches, so wird auch reformirterseits gesagt, was durch den Mund empfangen wird, das wird trotz aller Versicherung materiell empfangen. Allein dem ist doch nicht so. Wir empfangen nach lutherischem Bekenntniß den verklärten Leib Christi, der vermöge der Identität der Person ein und derselbe ist mit dem, der gebrochen worden. Das ist ein geistlicher, ein seelischer Leib (σωμα πνευματικον, ψυχικον) nach biblischem Begriff (I. Cor. 15). Ein solcher pneumatischer Leib ist, so weit wir uns ahnend eine Vorstellung bilden dürfen, an keinem Punkt eine dem Geiste widerstehende, vom Geiste gelöste Masse, sondern an jedem Punkte und in jedem Momente dem Geiste willig und dienstbar, vom Geiste durchdrungen und durchstrahlt, ein Abglanz des Geistes, also nicht stofflich (materiell), aber doch immer Leib (σωμα), also ein Andres als Geist, Seele oder bloße Kraft. Das Leibliche gehört ewig zur menschlichen Existenz, daher auch zur Existenz des Gottmenschen, aber nicht das Materielle. Das Leibliche ist nicht, wie das Materielle, Aufhebung, Hemmung des Geistes, sondern nur das Mittel seiner Offenbarung und Bethätigung. Von einem solchen pneumatischen

Leibe ist es nun gewiß, daß wir ihn nicht in stofflicher Weise (nach den Gesetzen und Wirkungen des irdischen Leibes) empfangen können, durch Kauen und Verdauen, so wenig als wir den Sonnenstrahl oder den Frühlingshauch kauen und verdauen können. Es ist aber nicht minder gewiß, daß wir ihn nicht durch den Glauben ohne ein leibliches Organ empfangen können. Was da leiblich ist, wäre es sogar nur eine Kraft, ein Odem aus dem Leibe Christi, das kann nur durch ein leibliches Organ aufgenommen werden. Durch den Glauben etwas Leibliches in die Seele aufnehmen, ist eine Undenkbarkeit. Wir können deshalb den pneumatischen Leib nicht auf stoffliche, nicht auf geistige, sondern nur auf pneumatisch-leibliche Weise d. i. nach den Gesetzen des verklärten Leibes empfangen. Dazu nun ist unser irdischer Leib von Natur nicht fähig, und darum ist das eben das Mysterium, daß wir in und unter dem stofflichen Element durch unser stoffliches Organ (den Mund) den pneumatischen Leib in der Weise des pneumatischen Leibes, also leiblich, aber nicht stofflich in uns aufnehmen. Wir haben auf Erden nur die Vorstellung von geistigem und von materiellem Empfangen, beide aber müssen wir dahinten lassen, und es gläubig annehmen, daß es eine leibliche Nießung ist und doch nicht eine materielle. Dieses ist es, was die Conkordienformel als das „übernatürliche und unbegreifliche Essen des Leibes Christi" bezeichnet. Die Consequenz des lutherischen Bekenntnisses führt demnach nicht zum Materialismus eines kapernaitischen Genusses, sondern schließt ihn gerade aufs Schärfste aus, aber sie schließt ebenso scharf den Spiritualismus eines Empfanges bloß durch den Glauben aus. Sollten nicht unbefangene Reformirte sich hierin mit uns vereinigen können?

Wie es das Gebot des Gehorsams gegen die biblische Wahrheit ist, was die lutherische Kirche nöthigt, an ihrer unterscheidenden Lehre vom Abendmahl und Sakrament festzuhalten, so auch nicht minder — um den Ausdruck Schleiermacher's zu gebrauchen — das Interesse der Frömmigkeit.

Es ist ein Interesse der Frömmigkeit, im Abendmahl den Leib des Herrn selbst zu empfangen, nicht bloß eine Kraft, einen Lebensodem, der von ihm ausgeht. Wohl würden wir zufrieden und fröhlich seyn, wenn wir auch nur eine solche Kraft erhielten, gleich jenem Weibe, das den Saum seines Mantels berührte. Aber wenn er selbst Wohnung in uns nehmen will, dürfen wir das verschmähen? Geht nicht alles Sehnen der Frömmigkeit im Letzten nach der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott in Christus, nach einer Einigung von Person zu Person, nach dem, daß Er in uns und wir in Ihm seyen? und ist diese nicht gerade dadurch gewährt, daß sein Leib und Blut und er damit nach seiner ganzen Person in uns eingeht, daß wir nicht bloß Leben von ihm, sondern ihn selbst empfangen? Nicht von einer Befriedigung religiöser Empfindung, von einem fühlbaren Genuß seiner Gegenwart ist die Rede, sondern von einer Befriedigung des Glaubens, von dem innersten Frieden der Seele, den sie, selbst bei der äußersten Dürre der Empfindung, im Bewußtseyn der vollkommenen Vereinigung mit ihrem Erlöser hat!

Es ist ein Interesse der Frömmigkeit, daß Christus im Abendmahl auf Erden gegenwärtig sey, auch nach seiner menschlichen Seite, auch leiblich, als der ganze Gottmensch, daß, wie die einzelne Seele ihn in sich empfängt und aufnimmt, so die Gemeinde ihn in ihrer Mitte wisse, nicht bloß mit seiner Allmacht (seiner Macht und Tugend), die uns ja beständig umgiebt, sondern selbst, in Person und nach seiner ganzen Person. Das ist der Höhepunkt des Gottesdienstes. Ein solcher bestand in der Oekonomie des alten Bundes, und sollte er in der Oekonomie des neuen Bundes fehlen? „Wäre der Gott-Mittler", sagt trefflich Sartorius *), „der Gottheit und Menschheit vereinigt, mit dem Brode seines Lebens und dem Bundeskelche seines Blutes nicht inmitten seiner Kirche, so stünde die Kirche der Erfüllung, die

*) Meditationen S. 263.

Kirche des neuen Testamentes zurück hinter der phrophetischen Kirche des alten Testaments mit der Wolke der Herrlichkeit über der Bundeslade im Allerheiligsten."

Es ist ein Interesse der Frömmigkeit, daß an den Sakramenten Gnadenmittel dargeboten seyen, außer und neben der Predigt des Evangeliums von einer selbständigen und eigenthümlichen Verheißung, die nicht durch Gründe, sondern durch Kraft, nicht durch Eindruck auf unsere Gedanken und Empfindungen, sondern urschöpferisch als göttliche That wirken, deren Himmelsgut uns nicht durch Aufschwung unseres Glaubens und nach dem Maaße unseres Glaubens, sondern aus freier, herablassender Gnade zu Theil wird, und die da dem Glauben noch ein Anderes und Mehreres gewähren, als er außerdem empfängt.

Es ist ein Interesse der Frömmigkeit, daß die göttliche Gnade im Sakrament durch das Mittel des sinnlichen Elements uns mitgetheilt werde. Ein solches Interesse ist schon überhaupt die Vereinigung des Geistlichen und Sinnlichen in den Gnadenmitteln, weil sie unserem eigenen geistlich-sinnlichen Wesen gemäß ist. Wirkt Gott seine Offenbarung nicht durch das inwendige Licht, sondern durch die sinnliche Sprache, durch das Wort, das wir mit dem Ohr hören, oder mit dem Auge sehen, und durch die Mittheilung von Mensch zu Mensch; so wirkt er auch seine Bundesgemeinschaft und seine vollkommene Vereinigung mit den Gläubigen nicht durch bloße innerliche Vorgänge, sei es auch, daß er sie zugleich durch äußere sinnliche Handlungen abbildet, sondern durch äußere Mittel, durch diese sinnlichen Handlungen selbst und durch deren Spendung von Mensch zu Mensch. Sie erzeugen eben so ursächlich und werkzeuglich jene Gnadenwirkung, als die Predigt des Wortes die Erkenntniß erzeugt, und es ist das unser Interesse, weil es ein Beweis ist, daß wir nach unserem ganzen Wesen, nicht bloß nach dem Geiste, sondern auch nach dem Leibe in die Bundesgemeinschaft und in die vollkommene Vereinigung aufgenommen werden. Insbesondere aber ist die Ver-

einigung des Göttlichen und Creatürlichen, wie sie im Abendmahl bestehet, ein Interesse der Frömmigkeit. Gleichwie der Sohn Gottes Fleisch und Blut annahm, um uns gleich zu werden, auf daß er uns erlösen könne, also verbindet er nun wieder sein Fleisch und Blut dem Brod und Wein, um sie uns gleich zu machen, auf daß er sie uns mittheilen, wir sie aufnehmen können. Denn wir sollen nicht bloß den Geist Christi, sondern auch den Leib Christi empfangen, daß die Vereinigung vollkommen sey, der Leib Christi aber kann nicht geistig, d. i. durch Willen und Glauben, sondern nur leiblich in Vereinigung von Substanz und Substanz empfangen werden. Dazu nun ist nicht der räumliche Abstand auszugleichen, der den Reformirten solche Bedenken macht, sondern vielmehr der Abstand des Wesens, daß der irdisch körperliche Mensch kein Band (Homogenität) zu dem verklärten Leibe Christi hat, um ihn aufnehmen, eine Substanz mit ihm werden zu können. Diesen Abstand auszugleichen, kann nun der symbolische Gebrauch von Brod und Wein nicht dienen, sondern nur der werkzeugliche, daß Christus sie, die uns wesensgleich sind, zu Trägern und Leitern seines Leibes und Blutes macht, die an sich uns wesensungleich sind*). Nur dadurch, daß der Sohn Gottes menschliche Natur annimmt, wird er unser Bruder. Nur dadurch, daß sein Leib und Blut im menschlichen Nahrungsmittel, im Brod und Wein, uns gereicht wird, wird er unserer Seelen Speise. So empfangen wir den ganzen Christus, seinen Geist und Leib, und werden nach unserem ganzen Wesen in seine Gemeinschaft aufgenommen, nach Seel' und Leib. Es ist dieser wahrhafte Empfang auch des Leibes Christi, diese vollkommene Vereinigung nicht bloß nach Geist und Willen, sondern auch von Substanz

*) Bei dem Leipziger Colloquium bekennen die lutherischen Theologen: „Indem man mit dem Munde das Brod und den Wein ohne Mittel und mündlicher weise genieße: den Leib und das Blut Jesu Christi aber nicht ohne Mittel, sondern kraft der gesegneten Elemente, auf himmlische und übernatürliche, Gott allein bekannte Weise ....“

zu Substanz, um derentwillen Luther so unnachgiebig darauf bestanden hat und die lutherische Kirche darauf bestehen muß, daß wir den Leib Christi im Brod und Wein mündlich empfangen.

Es ist, um es zusammenzufassen, die Mystik des christlichen Cultus, welche das religiöse Interesse der lutherischen Kirche ist. Die ebenso unfaßbare als trostreiche Verbindung Gottes und der Creatur ist das Mysterium der Religion und ist auch das Mysterium des Cultus. Solches Mysterium — und zwar an oberster Stelle — ist die Menschwerdung Gottes und die Erlösung des Menschen durch den Sühnetod Gottes. Solches Mysterium ist aber auch der Empfang des Leibes Christi selbst, nicht bloß eines Lebens, das von ihm ausgeht, ist seine Gegenwart im Gottesdienst des Abendmahls auch nach seiner menschlichen Natur, ist die Verbindung seines Leibes mit dem creatürlichen Element, mit Brod und Wein, und sein Eingehen in uns mittelst leiblicher mündlicher Nießung. Die reformirte Kirche bewahrt diese Mystik für den Glauben, aber sie verschmäht sie für die Kirche und den Cultus. Sie bekennt so entschieden, als wir, daß der Sohn Gottes unsere Erlösung nicht im Himmel auf rein geistige Weise vollbracht hat, indem er nur einen Menschen als sein Symbol auf Erden zu unserer Veranschaulichung körperlich wandeln ließ, sondern herabgekommen zur Erde und Mensch geworden und das geschaffene Fleisch annehmend; aber für seine fortwährende erlösende Thätigkeit in der Kirche will sie nicht zugeben, daß er zu Erden komme und sich mit dem geschaffenen Elemente verbinde, besteht sie darauf, daß er sie nur im Himmel durch unser Emporheben zu ihm auf rein geistige Weise vollbringe, und zur Erden nur die leeren Sinnbilder uns vorführe zu unserer Veranschaulichung.

Das alles ist also nicht theologische Subtilität, nicht ein Zurechtlegen und Grübeln des Verstandes, sondern das tiefste Interesse der nach Erlösung und Vereinigung mit Gott dürstenden Seele.

Hiernach ist denn der lutherischen Kirche die Bekenntniß-

Einigung oder Bekenntniß-Indifferenzirung in der Sakramentslehre nicht möglich, nicht erlaubt.

Es kommt nun noch hinzu, daß, weil die Lehre Calvin's aus der Zwingli'schen entstanden ist, als ihrem Kern und Samen, und in weit stärkerem Widerstreite gegen die lutherische als gegen sie, die reformirte Kirche immer in Gefahr ist, zur Zwingli'schen herabzusinken. Es ist nur das feste, scharfe Zeugniß der lutherischen Kirche, das sie noch heute gegen diese Gefahr schützt, wie es dereinst Calvin bewog, die Lehre Zwingli's zu ermäßigen. Setzt nun die lutherische Kirche selbst ihr Zeugniß aus einer biblischen Wahrheit zu einem bloßen Lehrtropus herab, was eben die Bedeutung der Union ist, so hat die reformirte Kirche diese ihre Stütze verloren*). Wenn nun auch an sich auf den Unterschied der klar erkannten Lehre Calvin's und der Lehre Zwingli's nach unseren Ausführungen kein Gewicht gelegt werden kann, so ist doch immer für das Gemeindebewußtsein ein gewichtiger Unterschied zwischen jener glaubensbewegten, nach Bewahrung der Sakramente ringenden Darstellung und dieser splitternackten Läugnung derselben.

Es kommt ferner dazu, daß der Protestantismus im Ganzen die Versuchung hat, in ein übergeistiges, oder, richtiger bezeichnet, überabstraktes Wesen zu gerathen, und die realen Kräfte, die nach Gottes Plan zur Bewirkung unseres Heils der Kirche eingepflanzt sind, einzubüßen, eine Versuchung, die in dem Widerstreite gegen den Hang der katholischen Kirche nach der sinnlichen und materiellen Seite gemäß einem Naturgesetze gegründet ist. Darum daß der Protestantismus seinen reinen Segen bewahre, daß er nicht zu einem Aeußersten gegenüber dem anderen Aeußersten werde, das hängt vorzugsweise davon ab, daß die lutherische Kirche ihren Glauben von den Sakramenten und vom Abendmahl

*) Solchen Verlauf, wie die calvinische Vorstellung sich unvermerkt wieder in die Zwingli'sche auflöste, und zwar nicht bei rationalistischer, sondern positiver Theologie, giebt Ebrard II. S. 655 u. 750.

insbesondere rein und kräftig erhalte, als in welchem die ganze reale Wirkung der Kirche ihr Centrum hat. Man hört jetzt häufig sagen — ich stelle dahin, ob mit Grund — der Protestantismus habe den Geist Christi, aber den Leib Christi habe, wenn auch getrübt, nur der Katholicismus. Würde es gelingen, die lutherische Kirche in die Union aufzulösen, so möchte vielleicht jemand sagen, der Protestantismus habe den Glauben, aber die Sakramente habe, wenn auch getrübt, nur der Katholicismus.

Fünftes Kapitel.

Die Fortbildung der lutherischen Lehre von den Sakramenten.

Es ist ein gewichtiges Wort aus gewichtigem Munde, wenn Julius Müller (Die evangel. Union S. 290) sagt: „... bis zum heutigen Tage ist es der lutherischen Theologie nicht gelungen, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigenthümliche Wirkung zu bezeichnen, durch welche die Sakramente von dem im Glauben angeeigneten Wort sich unterscheiden sollen?"

In diesem Ausspruch liegt in der That der Nerv der Unions-Frage. Wenn dem so wäre, daß die lutherische Theologie selbst den Sakramenten keine eigenthümliche Wirkung, keine unterscheidende Bedeutung zuschreiben könnte, dann wäre unsere ganze Ausführung über den Gegensatz der Confessionen ungegründet, dann wäre der lutherische Eifer des Zeugnisses gegen die „Sakramentsläugnung" viel Lärmen um Nichts. Freilich aber wäre dann auch die göttliche Einsetzung der Sakramente und die Einschärfung ihres Gebrauchs viel Lärmen um Nichts. Wozu diese Institute, die bloß zum Zankapfel in der Christenheit wurden, wenn sie doch nichts leisten, als das im Glauben angeeignete Wort? Es ist dem aber nicht so. Die lutherische Theologie be-

zeichnet, wie sich überall gezeigt hat, auf ebenso „bestimmte", als „haltbare Weise" die eigenthümliche Wirkung der Sakramente. Nur das Sakrament der Taufe, nicht das im Glauben angeeignete Wort giebt Sündenvergebung und Wiedergeburt, nur das Sakrament des Abendmahls, nicht das im Glauben angeeignete Wort giebt Leib und Blut Christi. Nur vom Sakrament des Altars gilt es, und nicht auch von dem im Glauben angeeigneten Wort, daß es auch im Ungläubigen ein Wunder bewirkt, wenn gleich nicht zum Segen, sondern zum Gericht. Dennoch ist die Behauptung Müller's nicht ohne allen Anlaß. Ein solcher liegt zwar eben hiernach nicht in den sächlichen Bestimmungen der lutherischen Theologie, aber doch in ihrer wissenschaftlich-begrifflichen Darlegung. Die Erörterung hierüber ist, um nicht den Gedankengang zu unterbrechen, und weil sie einer strengern wissenschaftlichen Betrachtungsweise angehört, bis hier verspart werden.

Die Lehre der lutherischen Kirche über die allgemeine Natur der Sakramente und ihre Bedeutung in der ganzen Heilsordnung ist nemlich weder so von Anbeginn correct, noch so übereinstimmend und vollendet in ihrem Abschluß, wie das ihre Lehre vom Abendmahl ist. Luther ist in seinem ersten Anlauf gegen die katholische Lehre vom Sakrament nicht frei von Einseitigkeit. Wie diese dahin führt, das Sakrament als einen magischen Vorgang, außer Zusammenhang mit der Wirkung des Wortes Gottes und dem Glauben zu setzen, so ist er dagegen in Gefahr, es in dem Worte Gottes und den Glauben völlig aufgehen zu lassen. Er bekämpft die vorgefundenen Lehren, daß das Abendmahl (die „Messe") ein Opfer sey, das der Mensch Gott bringt, statt einer Gnade, die Gott dem Menschen zutheilt, daß es ein verdienstliches Werk sey, daß es durch die bloße äußerliche Vornahme ohne innere Betheiligung des Empfangenden (ex opere operato) Gott angenehm und dem Menschen heilbringend sey. Dem entgegen die gewonnene Erkenntniß von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben zu wahren, begnügt er sich nicht zu erklären,

daß der Glaube die Bedingung für die gesegnete Wirkung des Sakraments sey, sondern er geht nahe dahin zu erklären, daß der Glaube das Wesen des Sakraments selbst sey. Der Hauptbestandtheil auch des Sakraments ist ihm deshalb das Wort Gottes, das den Glauben wirkt, nemlich die Einsetzungsworte, und die Verheißung, welche sie enthalten (das „Testament"), das Zeichen sey nur beigefügt, um unseren Glauben noch zu vergewissern und zu befestigen, und darum von weit geringerem Werth, als die Verheißung. Darin liegt denn anscheinend eine Gleichheit von Sakrament und Wort Gottes in Wesen und Wirkung, nach welcher der specifische Unterschied gar nicht hervortritt. So Luther in seinem Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und in seinem Sermon von dem neuen Testament. Selbst als er später gegen Carlstadt das Wesen des Sakraments dahin bezeichnet, daß es die von Christus am Kreuz überhaupt erworbene Sündenvergebung dem einzelnen Menschen „austheile" und „darreiche", sagt er sogleich nebenbei dasselbe auch vom Evangelium *). Demzufolge geht denn die Betrachtungsweise von Gleichartigkeit der beiden Gnadenmittel, des Worts und des Sakraments, durch die ganze lutherische Theologie. Sie findet sich zunächst bei Melanchthon, der sie aus jenen Schriften Luther's sofort in sein neues System der Dogmatik (1820) aufnahm **), dann aber fortwährend auch bei den streng lutherischen Theologen — es wird gewöhnlich, das Sakrament nur als das „bekleidete Wort" im Unterschiede des „nakten" zu bezeichnen ***). Sie findet sich selbst in dem kirchli-

*) „Erworben hat sie Christus am Kreuz, das ist wahr; aber er hat sie nicht ausgetheilet oder gegeben am Kreuz. Im Abendmahl oder Sakrament hat er sie nicht erworben; er hat sie aber daselbst durch's Wort ausgetheilt und gegeben, wie auch im Evangelio, wo es gepredigt wird." (Walch. XX. 364.)

**) Diekhoff, Abendmahlslehre S. 236.

***) Chemnit. Exam. Pars II. p. 291 ff. Gerhard, Loci tom. VIII (Cotta) p. 249 ff. Quenstedt, Syst. Pars IV. c. 3.

chen Bekenntnisse, besonders so weit es von Melanchthon verfaßt ist. Es erklärt die Apologie, daß „die Wirkung des Wortes und des Sakraments eine und dieselbe sey."

Hierin lag denn auch für Calvin der Anstoß zu seiner Lehre. Aus jenen ersten Schriften Luther's entnahm er die Gedanken zum Aufbau derselben. Selbst der beständige Gebrauch von den Bildern des „Siegels", „Wahrzeichens", „Handgelds", findet sich schon in ihnen. Das, was wir an Calvin als äußersten Gegensatz gegen das Lutherische bekämpfen, hat also seinen Ursprung nirgend anders, als in Luther selbst, und eben deshalb finden sich auch wieder in der lutherischen Theologie Anklänge zu Calvin's Lehrdarstellung, sie beruhen auf dieser gemeinsamen Abstammung. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß an dem Bestreben, Wort und Sakrament gleich zu stellen, die Theologie der beiden Confessionen eine Verwandtschaft der Methode hat. Man würde aber sehr irren, wollte man hierin Keim und Grundlage für Herausbildung des Consensus suchen. Es ist selbst in diesem Stücke die Uebereinstimmung mehr scheinbar, als wirklich, und es kann jedenfalls nicht die Verwandtschaft in der theologischen Methode zu einer Einigung über den Inhalt der Lehre führen, vielmehr muß der Gegensatz im Inhalte der Lehre dazu führen, auch diese Verwandtschaft der Methode aufzugeben.

Luther's Auffassung ist schon von vornherein selbst bei seinem ersten äußersten Anlauf gegen den Katholicismus etwas ganz Anders, als was Calvin aus ihr entnommen hat. Er legt nemlich allerdings das ganze Gewicht auf die Verheißung oder das Wort (Testament), der gegenüber das Zeichen (Sakrament) nur untergeordnet sey. Aber er versteht darunter die Verheißung, die in den Einsetzungsworten des Sakramentes selbst enthalten ist, die daher nur im Sakrament und nur für das Sakrament gegeben ist; Calvin dagegen die Verheißung, die anderwärts im Evangelium ohne allen Hinblick auf das Sakrament

gegeben ist. Danach ist bei Luther nur innerhalb des Instituts des Sakraments das Zeichen den Einsetzungsworten untergeordnet, ihr Anhang; bei Calvin dagegen ist das ganze Institut des Sakraments untergeordnet, nur Anhang zu dem Worte Gottes im Evangelium überhaupt. Dem entsprechend stellt denn Luther das Sakrament dennoch als von einer ganz eigenthümlichen Bedeutung dar. Das Sakrament ist ihm nemlich die concentrirte und dadurch gesteigerte Verheißung. Die Einsetzungsworte des Abendmahls sind die Summa des ganzen Evangeliums. „Was ist das ganze Evangelium anderes, heißt es in dem Sermon vom neuen Testament, denn eine Erklärung dieses Testaments? Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summa begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments“ (Walch. XIX. 1297) und dann wieder an die Brüder in Böhmen: „Es ist unaussprechlich, wie groß und mächtig diese Worte sind; denn sie die Summe sind des ganzen Evangelii.“ (ebendaselbst 1595). Während also außerdem sich die Verheißung der Sündenvergebung nur zerstreut findet, so hier in ihrer Quintessenz. Dazu kommt nach, daß Luther in den Zeichen, welche die Verheißung bekräftigen sollen, eben nicht bloße symbolische Handlungen, sondern wirkliche göttliche Gewährungen erkennt. Namentlich hat Luther vom ersten Anbeginn, und als er noch keinen Gegner bestritt als das Pabstthum, dennoch die wirkliche Darreichung des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein nicht bloß nicht geläugnet, sondern nachdrücklich bekannt (Walch. XIX. 1274). Das Sakrament hat deßhalb seine besondere Glauben erweckende Macht nicht durch den psychologischen Eindruck einer symbolischen Handlung, sondern durch die Wundermacht des göttlichen Wortes, das hier in concentrirter Kraft den Menschen ergreift, und durch die Wundermacht einer göttlichen, übernatürlichen That, die es als Zeichen begleitet*). Deßhalb schlägt gegen

*) „Als sollte er sagen: Siehe da, Mensch, ich sage dir zu, und bescheide dir mit diesen Worten: Vergebung aller deiner Sünde und das ewige

Luther der Einwand nicht durch, wie gegen Calvin, daß der Glaube dann auch außer dem Sakrament dasselbe wirke, wie im Sakrament, und deßhalb das Sakrament ein Ueberfluß ist. Denn er hat darauf die Erwiderung, daß der Glaube außer dem Sakrament nicht möglich wäre, wenn das Sakrament nicht wäre. Es ist diese Quintessenz der Verheißung, besiegelt mit dem Zeichen der wahrhaften Austheilung des Leibes und Blutes Christi, was der Halt des Glaubens auch außer dem Sakrament ist*). Danach erscheint das Sakrament nicht als ein Anhang (appendix) zu dem an sich fertigen, des Sakraments nicht bedürftigen Evangelium, wie bei Calvin, sondern als ein Mittelpunkt im Evangelium selbst.

Für Calvin's Lehre von den Sakramenten ist deshalb Luther nicht verantwortlich, wenn sie gleich von ihm entnommen ist. Aber dessenungeachtet kann die lutherische Kirche nicht bei der Gleichstellung von Wort und Sakrament, wie sie aus Luther's ersten Schriften herrührt, verharren. Die einzelnen sächlichen Bestimmungen des lutherischen Bekenntnisses heischen die Unterscheidung der Sakramente vom Worte Gottes auch nach Begriff und Bedeutung. Nach ihr geht daher ein Zug durch die

---

Leben. Und daß du gewiß seyest und wissest, daß solch Gelübde unwiderruflich bleibe, so will ich darauf sterben und meinen Leib und Blut dafür geben, und beides dir zum Zeichen und Siegel hinter mir lassen ...." (Walch. XIX. 1273). Das Zeichen und Siegel besteht also hier nicht in einem Symbol, sondern in einer Realität.

*) „Denn wo die Messe an ihr selbst genug wäre, jedermann zu helfen, was dürften wir des Glaubens und Gebetes? Möchtest du aber sagen: wo das wahr ist, so möchte ein jeglicher wohl auf dem Felde Messe halten, oder solch Opfer opfern ...... Was ist es denn noth, daß man Messe habe in der Kirche? Antwort: es ist wahr, solcher Glaube ist genug, und richtet es wahrlich alles aus; aber wo möchtest du an solchem Glauben, Opfer, Sakrament und Testament gedenken, wenn es nicht an etlichen bekannten Orten und Kirchen leiblich gehandelt würde? Gleichwie auch die Taufe und Absolution, wiewohl ohne sie der Glaube genugsam ist, wo man nicht mehr thun kann; doch wenn sie nirgend wären, wer könnte daran gedenken und glauben, oder wer könnte etwas davon wissen oder sagen?" (Walch. XIX. 1296).

neuere lutherische Theologie*). Es gilt wenigstens den Versuch, „sie auf bestimmte und haltbare Weise" zu geben.

Zunächst unterscheiden sich die Sakramente vom Worte Gottes und seiner Predigt durch die Art ihrer Wirksamkeit. Das Wort Gottes wirkt, wenn gleich durch die ihm innewohnende Gotteskraft und unter dem Beistand des h. Geistes, so doch durch das Mittel unserer Ueberlegung und Entschließung, also unseres thätigen Bewußtseyns; die Sakramente dagegen wirken unmittelbar und allein durch Gottes Kraft. Das Wort Gottes zeigt uns nemlich unsere Sünde und Gottes Heiligkeit und das ewige Gericht, und erschließt uns Gottes barmherzigen Rathschluß der Erlösung, so bewegt es uns zu Buße und Glauben. Die Sakramente dagegen setzen das alles als Wirkung des Wortes schon voraus; aber sie selbst bewegen nicht unsern Willen durch Erkenntniß und Vorhaltung und Aufforderung zu einer Entschließung, sondern sie theilen ihm — wenn wir anders ihre Verheißung nicht Lügen strafen wollen — unmittelbar durch ein Wunder eine andere reale Beschaffenheit, einen anderen Lebenszug und eine ihm sonst nicht eigene Stärke mit. Sie führen ein Verlangen nach Gott, eine Kraft des Glaubens in unsere Seele. Sie sind ein schöpferischer Akt Gottes, ähnlich der ersten Schöpfung, welche dem Menschen das Leben einhauchte. Nur dadurch rechtfertigt sich die Behauptung der lutherischen Theologie, daß die Sakramente Werkzeuge (instrumenta, organa) seyen, durch welche Gott wirkt, nicht bloße Zeichen und Pfänder, und daß sie eine Gnade uns mittheilen (exhibiren, appliciren), nicht eine Vorstellung in uns hervorrufen, in Folge deren wir dann eine Gnade ergreifen. Der Glaube, den das Wort und seine Predigt gewirkt, ist die Fassung und die Bereitung der Seele, um derentwillen Gott ihr

---

*) Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche I. 12—14. Höfling, Das Sakrament der Taufe S. 18. Kahnis Abendmahlslehre S. 276. 327. 328. Dieckhoff, Evang. Abendmahlslehre S. 236. Vilmar, Die Theologie der Thatsachen S. 69 ff. u. s. w.

diesen Segen bescheidet, und er ist die That des Menschen, durch welche er die Wirkung der Gnade in sich gewähren läßt, sie bejaht, so daß sie zum Erfolg kommt. Aber der Glaube, die menschliche That, ist nicht das Mittel und Organ, durch welches Gott den Segen des Sakraments wirkt, sondern er ergreift bei demselben die Seelen unmittelbar durch seine That. Die Sakramente sind viel mehr ein göttliches Wirken des Glaubens, als ein göttliches Wirken durch den Glauben. Wenn auch der Ungläubige den Leib Christi empfängt, so kann doch der Glaube nicht das Organ für seinen Empfang seyn; ist er aber nicht Organ für seinen Empfang überhaupt, so ist er auch nicht Organ für seinen gesegneten Empfang. Darum richtet sich auch das Maaß des göttlichen Segens im Sakrament nicht nach dem Maaß unseres Glaubens. Es ist nicht richtig, wenn Calvin, wäre es auch nach Augustin, sagt, daß wir nicht mehr Gnade erhalten, als wir mit dem „Gefäße des Glaubens einzusammeln" vermögen. Der kleinste Punkt des Glaubens vermag das reichste Maaß der Gnade zu empfangen, weil Gott kleine Treue mit großem Segen bedenkt, und weil der Glaube nicht Gefäß ist, die Gnade einzusammeln, sondern bloß die Verfassung, sie gewähren zu lassen. So wirkt nach dem göttlichen Heilsplan die Gnade durch zweierlei Mittel in zweierlei Weise auf unsere Seelen: durch das Wort mittelst unserer Ueberlegung und Entschließung, durch die Sakramente unmittelbar; aber beides ist untrennbar. Das Wort setzt neben sich die Sakramente, die Sakramente neben sich das Wort voraus*). Es ist danach die Wirksamkeit der Sakramente

---

*) Diese Auffassung ist keineswegs unevangelisch. Es bleibet stehen, daß das Wesentliche der Sakramente das Wort der Verheißung ist; aber das Wort wirkt hier eben nicht durch Hervorrufung von Gedanken, sondern von Kräften. Es bleibt stehen, daß die Sakramente nicht durch bloße äußerliche Vornahme (ex opere operato) ohne den Glauben des Menschen ihren Segen wirken; aber der Glaube ist nicht das Organ dieses Segens, sondern nur dessen Vorbedingung. Es bleibt stehen, daß die Sakramente nicht magisch wirken. Sie wirken durch das Wort nicht gleich

ähnlich der Ausgießung des h. Geistes. Diese Vergleichung paßt um so mehr, als ja namentlich die Wirkung der Taufe im Wesentlichen derselben Art ist, wie jene erste Ausgießung. Die am Pfingstfeste versammelte Gemeinde hatte eine Fassung der Seele nicht wie die katholische, sondern wie die evangelische Lehre sie für den gesegneten Empfang der Sakramente erfordert. Sie war nicht bloß ohne Widerstreben gegen die göttliche Gnade und ohne Todsünde, sondern sie hatte den positiv auf die Gnade gerichteten und der Gnade harrenden Glauben, und ließ im Glauben die Gnade gewähren. Sie erhielt den h. Geist nicht ex opere operato. Aber der h. Geist kam dann auf sie herab, nicht durch das Mittel ihres Glaubens, nicht durch Ergreifung im Glauben, sondern als eine rein göttliche Mittheilung gleich jenem Lebensodem, den Gott dem ersten Menschen einhauchte. Diese Ausgießung wirkte nicht, wie das Wort Gottes und die Predigt, durch das Bewußtseyn der Versammelten, indem sie ihnen Gottes Verheißungen vorhielt, sondern sie wirkte als göttliches Einströmen einer Lebenskraft, als Aufhellung einer Erkenntniß, als Anzündung eines heiligen Verlangens, als Entrückung und Emporhebung über alle irdischen Eindrücke, wie sie nie aus menschlichem Denken und Entschluß kommen können.

Ferner unterscheiden sich die Sakramente vom Worte Gottes und seiner Predigt („dem im Glauben angeeigneten Wort"), in ihrer Wirkung selbst, ihrem Erfolg, ihrer Frucht. Das müß-

---

als durch eine Zauberformel kraft eines ihm selbst innewohnenden Gesetzes und Vermögens, sondern kraft der freien That Gottes, der jedesmal die Gnade spendet, die er verheißen, und wirken auf den Menschen nicht ohne sein (wenn auch nur leidentliches und receptives) Bewußtseyn und Willen, und nicht ohne die Mitwirkung des Wortes auf ihn vorauszusetzen. Die Taufe z. B. an Heidenkindern verrichtet, die man dann ihrem Schicksal überläßt, ist wirkungslos und darum unerlaubt. Aber sie wirken ihren Segen nicht durch Belehrung und Versicherung, sondern durch schöpferischen Akt, durch die Hervorrufung eines heiligen Verlangens und Hervorrufung übernatürlicher Kräfte. Schöpferisch ist nicht magisch. Als Bestätigung hierfür beziehe ich mich auf Delitzsch, Biblische Psychologie („Die bewußte und unbewußte Seite des Gnadenwerkes" S. 295—301).

ten wir annehmen, auch wenn wir uns gar keine Gedanken darüber machen könnten. Denn wir können von der Frucht des Mysteriums ebenso wenig als von der Art seines Herganges fordern, daß sie uns begreiflich sey. Aber wir haben hierfür doch wenigstens Fingerzeige in der göttlichen Offenbarung. Die Sakramente sind die förmliche, feierliche Vollziehung der ewigen Bundesgemeinschaft mit Gott, die Taufe ist die Aufnahme in dieselbe für ewig durch die Wiedergeburt, das Abendmahl ist ihre Vollendung durch die vollständige geistliche und leibliche Vereinigung mit Christus. Dem entsprechend ist es ein Zug des Immerwährenden, Dauernden, über dem Wechsel der menschlichen Entschließungen Erhabenen, was die Wirkung der Sakramente auszeichnet. Fürs erste ist anzunehmen, daß durch die Sakramente nicht bloß unsere jeweilige Willensentschließung (actus) erweckt und unterstützt, sondern unsere Willenssubstanz (unsere Natur und Wesenheit) verändert, ein göttlicher Keim in dieselbe gelegt wird, der dann uns verborgen, wie der Same in einem Beete, unter Pflege des h. Geistes treibt und wirkt*), daß durch sie die Gnade zu einer uns innewohnenden Macht und Gabe gemacht wird, entsprechend dem, wie es 1. Samuel 16. heißt: „Da nahm Samuel sein Oelhorn und salbte ihn .... und der Geist des Herrn gerieth über David von dem Tage an und förder", und 2 Timotheus 1: „Daß du erweckest die Gabe Gottes, die in dir ist, durch die Auflegung meiner Hände". So würde sich auch erklären, wie diejenigen, welche nach der Taufe in Sünden gelebt und erst später sich bekehrt, dennoch ihre Bekehrung noch aus der Taufe herleiten müssen, nicht zufolge des psychologischen Eindrucks der Erinnerung an die Taufe und ihre Verheißung, sondern zufolge einer in ihnen wirkenden guten Macht, die verborgen gegen das Böse ringt und zuletzt un-

---

*) Vergl. meine Fundamente einer christlichen Philosophie (oder Phil. des Rechts II. 1. 3. Aufl.) §. 39.

ter göttlichem Beistand zum Durchbruch kommt. Dem entspräche denn auch, was schon die alte Kirche lehrt und auch die lutherische Kirche im großen Katechismus bekennt, daß die Sakramente auch auf unsere Leiblichkeit wirken zur Bereitung derselben für die Auferstehung; denn die Leiblichkeit wird nicht durch momentane Akte der Seele, sondern nur durch ihre dauernde Beschaffenheit bestimmt. — Fürs andere ist anzunehmen, daß die Sakramente auf die ganze (objektive) Stellung des Menschen im Reiche Gottes, die Art seiner Zurechnung, seiner Führungen, seiner Berufungen einen wesentlichen Einfluß üben, sey es zum Segen, sey es zum Gericht, daß sie nicht bloß eine Kraft in uns wirken, sondern auch ein Zeichen, das vor Gott gilt. Das ist doch die Natur eines Bundeszeichens. Es heißt vom Regenbogen: „Darum soll mein Bogen in den Wolken seyn, daß ich ihn ansehe und gedenke an den ewigen Bund zwischen Gott und allem lebendigen Thier in allem Fleisch, das auf Erden ist". Sollte es nun nicht ebenso seyn, daß, wenn auch ein Christ im Glauben erkaltet, ja fast erstorben wäre, also der Glaube an sich keine Gnade mehr hätte, Gott dennoch das Zeichen der Taufe an ihm ansähe und an den ewigen Bund gedächte, den er mit ihm geschlossen, und ihm deßhalb eine Langmuth und ein noch weiterer Versuch zugewendet würde, die ihm um seines ehemaligen Glaubens willen nicht zugewendet würden.

Endlich gemäß diesem allem unterscheiden sich die Sakramente vom Worte Gottes und seiner Predigt nach ihrem ganzen Wesen selbst. Das Wort Gottes und seine Predigt ist Aufforderung an den Menschen, die Sakramente sind Gewährung Gottes. Das Wort ist Verheißung, die Sakramente sind Erfüllung der Verheißung, die jedoch für das Erdenleben nicht völlig und insofern selbst wieder eine neue und erhöhte Verheißung ist. Die Einsetzungsworte der Sakramente haben denn auch nicht die Form der Verheißung, sondern der Verleihung: „ich taufe dich, — ich reinige dich von deiner Sünde" — und „nimm und iß, das ist der

Leib des Herrn, gebrochen zur Vergebung der Sünden". Sie stellen nicht mehr die Bedingung der Buße und des Glaubens, wie die Predigt, sondern drücken dem Menschen das Siegel auf, daß die Bedingung erfüllt ist. Darum fordern aber auch die Sakramente die Bereitung. „Es prüfe ein jeder sich recht." Zum Worte Gottes und zur Predigt möge man einen Menschen auch in der unwürdigsten Fassung, in gänzlich unbekehrtem Zustand bringen, den Ruf zur Buße und die Verheißung des Glaubens darf und soll er dennoch und um so mehr vernehmen. Aber um die Gabe Gottes, um das Siegel seiner Gerechtigkeit zu empfangen, muß der Mensch sich erst würdig bereitet haben. So ist es kein Widerspruch, daß es heißt „wer da glaubet, der wird selig", und dann wieder heißt „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig", und „wer nicht mein Blut isset, hat kein Theil an mir". Der Sinn ist: „so ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht selig"; und „so ich euch nicht das Bad der Wiedergeburt in der Taufe, so ich euch nicht mein Fleisch und Blut im Abendmahl gewähre, werdet ihr nicht selig". Der Glaube und das Sakrament als das göttliche Siegel des Glaubens sind beide erforderlich; aber vom Menschen ist nur der Glaube gefordert, das Sakrament reicht Gott. Weil die Sakramente eine vorläufige irdische Erfüllung der Verheißung sind, so machen sie auch immer eine Art Abschluß im christlichen Heilsprozesse. Philippus bekehrt den nach Erlösung sehnenden Kämmerer, und da er bereitet ist, so ertheilt er ihm die göttliche Gnadengabe der Taufe, damit ist sein Werk am Ziel und er wird entrückt. Desgleichen der Abschluß des christlichen Gottesdienstes, das Ziel, bei dem er anlangt, ist die Feier des Abendmahls. So ist die christliche Heilsordnung die: zuerst das Wort Gottes und seine Predigt, dann der Glaube, den es wirkt, dann die göttliche Gabe, die dem Glauben ertheilt wird, das Sakrament — ein Prozeß, der aber auf Erden sich immer wiederholen und in gesteigerter Weise sich wiederholen soll bis

zu dem endlichen Abschluß, dem ewigen Sakrament, das ist der ewigen Communion mit Christus.

Durch diese volle Werthschätzung der Sakramente wird die Werthschätzung des Glaubens nicht im mindesten herabgesetzt. Der Glaube ist die Vorbedingung für die segensreiche Wirkung der Sakramente. Der Glaube ist selbst wieder die erste Frucht, welche die Sakramente wirken, und nur in und mit dem Glauben gewähren sie die Kraft der Heiligung und der Liebe und die ewigen geistlichen und leiblichen Güter; denn der Glaube, als die Einpflanzung des Menschen in Christus, ist das Centrum seiner ewigen Stellung, ist der Saame, in welchem alle Frucht eingeschlossen ist. Der Glaube hat seine Gnade auch außer dem Sakrament: Gebetserhörung, Tröstung in Leiden, Bewahrung vor Versuchung, Schutz gegen äußere Gefahr, Wachsthum in der Heiligung. Im Glauben allein liegt die Entscheidung für das Seelenheil. Die Sakramente können den Menschen nicht retten, so er nicht durch sie zum Glauben kommt. Wenn die Gnade, welche durch die Taufe in den Menschen gelegt wird, nicht dazu führt, daß er in der Entfaltung seines Gemüthes und in den Führungen seines Lebens zu Bekehrung, Buße und Glauben gelangt, so ist sie vergeblich. Dagegen der Glaube kann den Menschen retten auch ohne die Sakramente. Gerade weil der Glaube das vom Menschen zu Leistende, das Sakrament rein die Gabe Gottes ist, so ist es sicher, daß, wenn der Mensch den Glauben hat, und ohne seine Schuld die Gabe des Sakraments nicht in Empfang nehmen kann, Gott sie dennoch ihm beilegt. Es ist kein Widerspruch, daß Cornelius und Paulus durch ihren Glauben vor der Taufe noch nicht voll hatten, was sie vor Gott bedurften, und daß dennoch dem Schächer am Kreuze, der ohne Taufe starb, nichts fehlte. Die Sakramente sind nicht entbehrlich, aber sie sind ersetzlich, der Glaube ist unersetzlich.

Dem ultraprotestantischen Geschrei, daß durch solche Meinung von den Sakramenten die evangelische Grundlehre der Rechtferti-

zung durch den Glauben verletzt werde, hat schon Luther den Mund gestopft, da er im großen Katechismus sagt: „Daß aber unsere Klüglinge, die neue Geister vorgeben, der Glaube mache allein selig, die Werke aber und äußerliche Dinge thun nichts dazu; antworten wir, daß freilich nichts in Uns thut, denn der Glaube, wie wir noch weiter hören werden. Das wollen aber die blinden Leiter nicht sehen, daß der Glaube etwas haben muß, das er glaube, das ist, daran er sich halte, und darauf er stehe und fuße. Also hängt nun der Glaube am Wasser und glaubt, daß die Taufe sei, darin eitel Seligkeit und Leben ist." Es ist doch nicht gegen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, daß der Glaube, der da rechtfertigt, nicht bloß durch den Eindruck der Predigt auf unsere Entschließung gewirkt, sondern zugleich auch durch eine schöpferische That Gottes erweckt, erhöht und gestärkt werde, und es ist doch nicht gegen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, daß Gott dem Gläubigen nicht bloß dereinst die ewige Vereinigung mit ihm geben will, sondern auch jetzt schon im Sakramente verborgen einen Anfang dieser Vereinigung gewährt. Nicht führet das dazu, daß wir auf unsere (bequeme) Vornahme der Sakramentshandlungen vertrauend im Kampfe des Glaubens laß werden, sondern nur dazu, daß wir aus dem Vertrauen auf Gottes Gabe im Sakrament für den Kampf des Glaubens neue Kraft gewinnen, und das ist selbst Glaube. — Man erhebt den Vorwurf: ihr macht aus der evangelischen Kirche eine Sakramentskirche! Das sey ferne; aber ferne sey es auch, sie zu einer bloßen Predigtkirche zu machen!

Diese Genaubestimmung des Unterschiedes von Sakrament und Wort ist nur mein Versuch und ich stelle ihn in das Urtheil der Einsichtigern. Das aber ist eine in der lutherischen Kirche gereifte und gewisse Erkenntniß, daß die ältere Gleichstellung von Wort und Sakrament nicht haltbar, daß sie mit dem Ganzen der lutherischen Lehre nicht vereinbar ist. Diese aber ist es grade, worin allein noch ein Zug scheinbarer Uebereinstimmung unter den beiden Con-

fessionen für die Sakramentslehre besteht. So wenig also hat für diese Lehre die lutherische Kirche Grund zur Einigung ihres Bekenntnisses mit dem reformirten, daß ihr vielmehr eine Fortbildung geboten ist, durch welche sie sich noch mehr von demselben ablöst.

Sechstes Kapitel.

Der Lehrunterschied über die Person Christi.

Es war das Hauptargument Zwingli's beim Abendmahlsstreit, daß der Leib Christi, weil er im Himmel zur Rechten Gottes sitze, nicht auf Erden gegenwärtig seyn und darum im Abendmahl nicht empfangen werden könne; und auf diesem Argument steht ja auch noch die Lehre Calvin's. Das führte Luther zu der Entgegnung, „daß Gottes rechte Hand nicht sey ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge seyn, als auf einem güldenen Stuhl; sondern sey die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann, und doch an allen Orten seyn muß". Daß aber Christus auch mit seiner menschlichen Natur, daher seinem Leibe überall möge gegenwärtig seyn, begründet er wieder ferner damit, daß nach der untrennbaren Einheit seiner Person die menschliche Natur in Christo an den Eigenschaften der göttlichen Natur Theil nimmt. Das sind die Lehren von der Allgegenwart („Omnipräsenz") oder, wie die Gegner es bezeichnen, Allenthalbigkeit („Ubiquität") des Leibes Christi, und von der Vergemeinschaftlichung der Eigenschaften unter den beiden Naturen (communicatio idiomatum), die nachher noch eine weitere theologische Ausbildung (durch Brenz, Andreä, Chemnitz), und zuletzt ihre bekenntnißmäßige Feststellung in der Concordienformel erhielten. Die Reformirten ihrerseits stellten beiden gegenüber die gerade entgegengesetzte Lehre auf.

Im muß mit vielen Theologen verschiedener Zeiten und verschiedener Richtungen es beklagen, daß Luther und noch weit mehr

seine Nachfolger sich durch den Widerspruch gegen die Abendmahlslehre bewegen ließen, diese Lehren als Stütze derselben zu behandeln, ja zuletzt sie in den Vordergrund und der Abendmahlslehre selbst gleich zu stellen. Sie hätten der Weisheit der Schweizer vielmehr bloß die göttliche Thorheit entgegenstellen sollen, wie das anfangs Luther that. Daß die Mittheilung von Leib und und Blut Christi im Abendmahl verheißen ist, konnte nicht bloß, sondern mußte genügen, und bedurfte nicht erst noch einer Stütze durch andere Lehren, durch Bestimmungen über die Eigenschaften Christi und seines Leibes im Allgemeinen, abgesehen vom Abendmahl. Das hat auch der lutherischen Stellung im sechszehnten Jahrhundert wesentlich geschadet. Die Abendmahlslehre rein auf die Bibelstellen gegründet, die vom Abendmahl handeln, mußte die Seelen gewinnen, welche unbefangen und in gläubiger Unterwerfung unter Gottes Wort zur Prüfung kamen. Aber also wurde allgemein die lutherische Abendmahlslehre als bedingt und abhängig von diesen Bestimmungen angesehen, die, wenngleich biblisch begründet, doch in der Durchführung vielfach menschliche Zuthat erhielten, und zu ihrer Fassung eine spekulative Fähigkeit erfordern, so daß der gewöhnlichen Begabung die trocknen Einwürfe der Schweizer weit eher einleuchten mochten. — Aber an sich betrachtet, und getrennt vom Abendmahl, ist die lutherische Kirche bei diesen Lehren, wenigstens ihrem Grundgedanken nach, in der Wahrheit, und durften allerdings die entgegengesetzten Behauptungen nicht unwidersprochen bleiben.

Mit der Lehre von der „Gemeinschaft der Eigenschaften" verhält es sich also:

Durch die ökumenischen Bekenntnisse, welche beide Confessionen anerkennen, steht fest: Christus ist eine Person, aber zwei Naturen, die göttliche und menschliche, in sich vereinigend, diese Naturen sind in ihm „unvermischt und unverwandelt", aber auch „unzertrennt und ungesondert". Es fragt sich aber, was liegt in diesem unzertrennt und ungesondert, oder was be-

deutet die Verwerfung der Gegenlehre, daß „die beiden Naturen ohne Gemeinschaft zu einander seyen"? Da antwortet die lutherische Kirche, gestützt auf biblische Zeugnisse: es liegt in der Einheit der Person fürs erste ein Band der beiden Naturen (communicatio naturarum), fürs andere aber auch eine Gemeinschaft ihrer Eigenschaften (communicatio idiomatum) unter ihnen selbst, und zwar die letztere, wie die Dogmatiker es ausführen, in dreierlei Weise:

1) eine Gemeinschaft des Amtes und Werkes, daß Christus unser Mittler, Erlöser, König, höchster Priester, Haupt, Hirte ist nicht nach einer Natur allein oder nach jeder, sondern nur in und kraft der Einigung beider und durch das Zusammenwirken beider.

2) eine Gemeinschaft der Zuschreibung (Attribution), daß alles, was der einen Natur zukommt, doch von der ganzen ungetheilten Person des Gottmenschen, der beides, Gott und Mensch ist, ausgesagt wird: „Gott hat durch sein eignes Blut die Kirche erlöst". „Wir haben das Brod des Lebens mit Augen gesehen und mit Händen berührt". „Sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt". „Der Sohn Gottes ist geboren von Maria, der Jungfrau". Wo doch das „Blut", das „Berührt-Gekreuzigt-Geboren-Werden" dem Gottmenschen von Seite der menschlichen Natur zukommt, aber allgemein, ja gerade unter Nennung der göttlichen Seite von ihm ausgesagt wird.

3) eine Gemeinschaft (Vergemeinschaftlichung) der Eigenschaften (communicatio idiomatum) im eigentlichen Sinne, daß die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaften mittheilt, und das ist der Hauptgegenstand des Streites. Nemlich die menschlichen Eigenschaften (körperlich — aus Fleisch und Blut — begränzt und umschrieben — leiden — sterben — auf- und absteigen — sich von Ort zu Ort bewegen — Hunger, Durst, Schmerz und Hitze empfinden) können nie göttliche Eigenschaften seyn, und umgekehrt die göttlichen Eigenschaften (allmächtig —

ewig — unendlich — allwissend — allgegenwärtig — aus sich selbst — — Majestät — Anbetung) können nicht menschliche Eigenschaften seyn. Aber kraft der persönlichen Einheit empfängt die menschliche Natur in Christo die göttlichen Eigenschaften und die göttlichen Rechte der Majestät und Herrlichkeit (genus majestaticum). Sie empfängt sie jedoch nicht als solche, die zu ihrem eignen Wesen werden, sondern als die von der Gottheit in Christo aus als beständige Wirkung jener Einheit der Person sich ihr mittheilen, ähnlich wie glühendes Eisen die Natur des Eisens behält, aber doch die Eigenschaften des Feuers sich ihm mittheilen. So heißt es in der h. Schrift: „In Christus wohnt alle Fülle der Gottheit leibhaftig". „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden". „Gott erweckte Jesus Christus von den Todten und setzte ihn zur Rechten im Himmel über alle Herrschaft und Gewalt". „In Christus sind verborgen alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft". „Ich bin das Brod des Lebens, das vom Himmel herabkommen ..... und das Brod, das ich gebe, ist mein Fleisch, das ich für die Welt geben werde". „Der Sohn des Menschen hat Gewalt, auf Erden Sünden zu vergeben". „Darum hat Gott ihn auch erhöht, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß im Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sey zur Ehre Gottes des Vaters". „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, will ich mitten unter ihnen seyn". „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt". Wonach also Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Majestät, Herrlichkeit, Anbetung dem Jesus Christus zugeschrieben wird. — Umgekehrt aber eine Mittheilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur wird von der lutherischen Kirche nicht angenommen; denn es sei wohl die menschliche Natur fähig (capax) von der göttlichen die Eigenschaften zu empfangen, aber die gött-

liche Natur könne nicht die Eigenschaften der menschlichen empfangen, ohne sich aufzugeben.

Zwingli dagegen läugnet jedwedes Band unter den beiden Naturen selbst. Alles, was da göttlich ist, gelte nicht der Menschheit, alles, was da menschlich ist, nicht der Gottheit in Christo. Daß die h. Schrift das anders ausdrücke, sey nur die Redefigur des „Gegenwechsels“ (Allöosis). Er läugnet danach selbst die Menschwerdung. Das Wort (oder Gott) ward Fleisch (Mensch), bedeute grade das Umgekehrte, der Mensch ward Gott, das heißt, die menschliche Natur ward in die Vereinigung mit Gott angenommen (d. i. angefügt)*). Die Einheit besteht deshalb nur darin, daß die beiden Naturen Eine Person sind: „nur Ein Christus Jesus, wahrer Gottes und Mariä Sohn. Der von Ewigkeit her geboren ward bei seinem himmlischen Vater ohne eine Mutter, und in der Zeit von der leiblichen Mutter ohne einen leiblichen Vater“. Aber untereinander haben die beiden Naturen in Christo so wenig gemein, als die Menschheit in irgend einem Menschen mit der Gottheit in Gott dem Vater. Auf diesem Gedanken stehen im Wesentlichen auch Calvin und die reformirte Kirche, nur daß sie in der Anwendung nicht so weit gehen. Nach der reformirten Lehre wird daher nur die Gemeinschaft des Amtes und Werkes angenommen (und das ist ein Beitritt zur lutherischen Lehre gegen Zwingli). Die Gemeinschaft der Attribution wird für Redefigur erklärt, und nur diese Redefigur sei von den Alten Vergemeinschaftlichung der Eigenschaften (ἰδιωματων κοινωνια) genannt worden. Die eigentliche Communikation, d. i. die Theilnahme der menschlichen Natur an den göttlichen Eigenschaften wird schlechthin geläugnet, die menschliche Natur in Christo er-

*) „Das Wort ist Mensch worden, oder Gott ist Mensch worden (Joan. 1.), soll durch den Gegenwechsel recht verstanden werden also: sintemal Gott gar nichts mehr werden mag, oder aber er wäre unvollkommen, so muß dies Wort von der Menschheit verstanden werden: der Mensch ist Gott worden“, und das soll wieder heißen: „der Mensch ist zu der Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen“, (Schrift wider Luther, Walch XX. 1497).

lange durch die Einigung mit der Gottheit nur die „höchste menschliche Würde über den andern Geschöpfen" und „ausgezeichnete Gaben, wie sie nur ein Geschöpf fassen kann, größer als die der Engel", aber nichts Göttliches.*)

Für die lutherische Lehre sprechen die zahlreichen Stellen der h. Schrift, wie aus den oben angeführten Beispielen erhellt. Wären diese, wie Zwingli und Calvin annehmen, nur „uneigentlich" (tropisch) zu verstehen, so müßte der eigentliche Ausdruck dahin lauten: „sie haben die menschliche Natur an dem Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt", „Gott hat die Gemeinden durch das Blut der menschlichen Natur, die er annahm, erlöst", .. „alle Knie werden sich beugen vor dem Logos, der in dem Menschen Jesu das Sühnewerk vollbrachte". Daß aber diese Ausdrucksweise nirgend in der h. Schrift sich findet, beweist, daß sie nicht die eigentliche sondern eine unzutreffende ist. Wohl wird in der h. Schrift mitunter die Natur bezeichnet, nach welcher etwas von Christus ausgesagt wird, z. B. „der Sohn Gottes ist gezeugt aus dem Saamen Davids nach dem Fleische". Allein das bedeutet nur den Ursprung in der einen Natur und die Eigenangehörigkeit an dieselbe, nicht aber schließt es die Betheiligung der andern Natur aus, diese ist vielmehr durch die Beilegung an die ganze Person, ja an die Person nach der entgegengeletzten Seite, ausdrücklich anerkannt. Es ist grade die Absicht in der Ausdrucksweise der h. Schrift, nicht zu sondern, daß die Majestät und die Anbetung der einen Natur in Christo zukomme, das Gekreuzigtwerden der andern; sondern alles beide trifft als die Eine untrennbare Person. Ist es denn wirklich ein evangelisches Interesse, die gewaltigen Realitäten der h. Schrift zur bloßen hochgehenden Redefigur zu machen?

Für die lutherische Lehre spricht ferner die Forderung aus der Einheit der Person. Das Wesen der Person ist es, daß sie Einheit in ihrer Ganzheit, Ganzheit in ihrer Einheit ist, das heißt,

*) Calv. Inst. II. 14. Pictet theol. christ. l. VIII. c. 10. u. 11.

daß in allem, was sie ist, denkt, thut, die ganze Person mit allen ihren Attributen gegenwärtig und wirksam ist.*) So ist in jedem, was ein Mensch denkt, empfindet, vollbringt, sein ganzes Denken, Empfinden, Streben gegenwärtig und wirksam. Sein Denken nimmt die Eigenschaften seines Empfindens und Wollens, sein Empfinden und Wollen die Eigenschaften seines Denkens an. Die Totalität aller seiner Lebensverhältnisse, seine verwandschaftlichen, amtlichen, bürgerlichen, kirchlichen Bande, die Begegnisse seines ganzen frühern Lebens sind in jedem Lebensverhältniß und Lebensmomente gegenwärtig. Die Eigenschaften seiner Seele — Edelsinn, Milde, Bosheit, Andacht — theilen sich den Zügen seines Antlitzes mit. Sein Geist wird durch die Beschaffenheit seines Leibes gehoben oder gedrückt, und auch sein Gebein wird fröhlich oder betrübt je nach dem Zustand seines Geistes. Je höher die Person, je mehr sie wahrhaft persönlich ist, desto mehr besteht diese Wechseldurchdringung aller ihrer Kräfte, Eigenschaften, Beziehungen in ihr. Vollends muß sie deshalb in höchster, in absoluter Weise in der höchsten Persönlichkeit bestehen. Im Gottmenschen kann es schlechterdings keine Seite, Beziehung, Empfindung, Kraft, Wissenheit, That, Erfahrniß geben, in der nicht der ganze Gottmensch nach allen seinen Eigenschaften, Beziehungen gegenwärtig und wirksam wäre. Das Band der beiden Naturen in Christus besteht daher nicht bloß darin, daß sie einer und derselben Person untrennbar angehören, sondern daß jede in ihrer ganzen Existenz und Wirksamkeit von der andern durchdrungen ist, daß eben diese eine Person des Gottmenschen in jede ihrer Seiten nothwendig auch die andere legt. — — Mit diesem Bande aller Seiten und Kräfte, welches das Wesen der Persönlichkeit ist, ist nun allerdings das Specifische der beiden Naturen in Christo noch nicht gegeben. Aber auch hiefür ist die lutherische Lehre in der

---

*) Vergl. meine Ausführungen über das Wesen der Persönlichkeit in meinen Fundamenten einer christl. Philos. §. 6. u. 7. und besonders meine Geschichte der Rechtsphilosophie III. Aufl. S. 499—501.

Wahrheit, wenn man ihren Gehalt aus dem scholastischen Gehäuse ihrer Darstellung herausnimmt. Denn abgesehen von jener unbestrittenen Gemeinschaft des Amts und Werks geht sie in der That, wenn auch unter anderm Ausdruck dahin, daß die göttliche Natur nicht an den Eigenschaften dagegen aber an den Zuständen und Begegnissen der menschlichen Natur Theil nimmt, und umgekehrt die menschliche Natur nicht an Zuständen und Begegnissen, dagegen aber an den Eigenschaften der göttlichen Natur Theil nimmt. Alles nemlich, was sie als Attribution menschlicher Prädikate an die göttliche Natur aufführt (Gekreuzigt werden, Berührt werden, durch Blut erlösen), das sind Zustände und Begegnisse, nicht Eigenschaften; und alles, was sie als Attribution göttlicher Prädikate an die menschliche Natur aufführt, (Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Anbetung) sind Eigenschaften, nicht Zustände und Begegnisse. So verhält es sich aber auch nach der h. Schrift, wie nach der Nothwendigkeit des Gedankens.

Die göttliche Natur ist nicht fähig, menschliche Eigenschaften anzunehmen, aber sie kann und sie muß für das Mittlerwerk in menschliche Zustände und Begegnisse eingehen. Daß alle diese Zustände und Begegnisse der ganzen Person, also auch der göttlichen Natur zugetheilt („attribuirt") werden, ist nicht ein bloßes Zuschreiben, sondern ein wirkliches Zukommen an die ganze Person. Der Gottmensch hat einen Leib, der nicht bloß der Leib des Menschensohnes, sondern der Leib des Sohnes Gottes ist: „das Fleisch des Herrn ist das eigne Fleisch des Wortes Gottes, nicht eines andern" (Cyrillus). Der Sohn Gottes erhält menschliche Empfindung und Erfahrniß als seine eigne, daß er ein Hohepriester werde, der versucht worden ist. Die göttliche Natur ging ein in den ganzen Prozeß der Entwicklung, der Leiden, des Todes des Menschensohnes. Wenn Christus empfangen und geboren wird, sich als Kind an Bewußtseyn und Erkenntniß entwickelt, schläft, hungert, leidet, stirbt, begraben wird, so widerfährt ihm das alles zwar nach seiner menschlichen Natur, aber die göttliche kann doch dabei nicht

unbetheiligt bleiben, sie kann nicht außerhalb der Empfängniß und Geburt bleiben, daß die menschliche Natur allein und als getrennt von ihr empfangen und geboren werde, sie kann nicht in dem Säugling die volle menschliche, ja göttliche Erkenntniß in thätiger Ausübung haben, nicht von seiner Kreuzesangst unberührt in ihrer ewigen Seligkeit und unzerstörbaren Lebendigkeit weilen. Dann wäre alles das nur Schauspiel, oder es wären zwei Christuse. Wenn das Wort Fleisch geworden ist, so ist es auch in die Zustände und die Begegnisse des Fleisches eingegangen als seine eignen, so ist nicht tropisch sondern wirklich der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt, ist nicht tropisch sondern wirklich das Wort des Lebens von den Aposteln mit den Augen gesehen und mit den Händen berührt worden. Was ist denn die Entäußerung (exinanitio) anders als solches Eingehen der göttlichen Natur in die Zustände und Begegnisse der menschlichen Natur? Es ist unbestrittene Kirchenlehre, daß Christus während des Standes der Erniedrigung auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften verzichtet. Ist das nun aber nicht ein Eingehen der göttlichen Natur in den menschlichen Zustand? Wenn Christus von den Eigenschaften der Gottheit, der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Schmerzlosigkeit, Nichtsbedürftigkeit keinen Gebrauch macht, also diese Eigenschaften der göttlichen Natur ruhen, hat diese damit nicht die Züge der menschlichen Natur, die Nichtallmacht, Nichtallwissenheit u. s. w. zwar nicht als Eigenschaften, aber als Zustand angenommen?

Gleichwie aber die göttliche Natur nicht an den menschlichen Eigenschaften Theil haben kann, so kann umgekehrt die menschliche Natur nicht an Zuständen und Begegnissen der göttlichen Theil haben, weil diese in ihrer Unwandelbarkeit eben keine Zustände und Begegnisse hat. Sie dagegen kann und muß für das Mittleramt Theil erhalten an den göttlichen Eigenschaften. Die Gottheit in Christo kann nichts zurückhalten, von dem sie seine Menschheit ausschlösse. Die menschliche Natur, der menschlich geängstete

Wille, ergab sich in die Bande, obwohl sie Legionen Engel zu ihrer Befreiung aufrufen konnte, und ist dies deshalb das Höchste freier Selbstverläugnung und freien Gehorsams. Der Mensch Jesus konnte nichts denken und sprechen, ohne daß alle Schätze der göttlichen Weisheit und Wissenschaft darin verborgen waren. In dem Menschen Jesus wohnte die Fülle der Gottheit. Ja selbst an der Ewigkeit, dem Seyn von Ewigkeit her, nimmt die menschliche Natur Theil, obwohl der Sohn Gottes erst in der Zeit ins Fleisch gekommen. Der Mensch Jesus, da er vor den Juden steht, sagt von sich: „ehe denn Abraham war, war ich", weil der Mensch Jesus und das ewige Wort, das, ehe die Welt geschaffen wurde, beim Vater war, untrennbar Eins sind. Darum, als für die göttliche Natur das Ende der Entäußerung gekommen war, und sie wieder in den ganzen Gebrauch ihrer Herrlichkeit eintrat, da wurde auch die menschliche Natur zur Theilnahme an allen Eigenschaften, Rechten und Prärogativen der göttlichen Majestät erhoben.

Sonach ist denn der Gehalt der lutherischen Lehre der: Es besteht eine Durchdringung der beiden Naturen zu der Einen ungetheilten Person des Erlösers und seinem Einen ungetheilten Mittlerwerk. Es besteht eine Betheiligung der göttlichen Natur an den Zuständen und Begegnissen der menschlichen und besteht eine Betheiligung der menschlichen Natur an den Eigenschaften, Rechten und Prärogativen der göttlichen. Die Erniedrigung nach der göttlichen Natur (exinanitio κένωσις) hat zu ihrem Gegenstück die Erhöhung nach der menschlichen Natur (genus majestaticum). Die Gottheit ist in die Menschheit völlig eingegangen, damit die Menschheit in die Gottheit völlig erhoben werde *)

*) Die Darstellung bei den älteren lutherischen Dogmatikern vergl. z. B. Hollaz) hat das Gebrechen, daß der sächliche Gesichtspunkt (welches sind die wirklichen Beziehungen unter den beiden Naturen?) und der sprachliche Gesichtspunkt (welches sind die verschiedenen Redeweisen der h. Schrift?) ineinander gemengt sind, und deshalb schon die Logik fehlt, nemlich Sprachfiguren z. B. Alternation und Wirkungen z. B. Communikation zu Glie-

Die reformirte Lehre, daß die göttliche und menschliche Natur in Christus die Gemeinschaft haben, die untrennbaren Attribute einer und derselben Person zu seyn, dennoch aber untereinander sich nicht durchdringen, beruht auf der Voraussetzung, daß die Attribute außerhalb der Person, die Person außerhalb ihrer Attribute sey. Nur unter dieser Voraussetzung ist es denkbar, daß die Eigenschaften der einen Natur der Person zukommen, ohne daß dieses die andere Natur etwas angeht. Wenn nach Zwingli die beiden Naturen nur Ein Jesus Christus sind, und doch selbst einander nichts angehen; so ist Jesus Christus dabei ohne göttliche und ohne menschliche Natur gedacht, als ein Etwas, das nicht Gott und nicht Mensch ist, dem deshalb das Menschliche zukommen kann, ohne daß es damit seine Gottheit berührt und umgekehrt. Weil nun aber in Wahrheit die Person nicht außer ihren Attributen, die Attribute nicht außer der Person sind, so ist der Einwurf gegen die reformirte Lehre gegründet, daß bei

---

dern einer Eintheilung gemacht sind. In dem genus der Attribution, welches der Sitz dieser Vermengung ist, hat nur die erste Species, daß von der göttlichen Natur Menschliches prädicirt wird (Gekreuzigtwerden), Realität und selbständige Bedeutung, und da sind alle Beispiele nicht Eigenschaften, sondern Begegnisse, Zustände. Die zweite Species, daß von der menschlichen Natur Göttliches prädicirt wird (daß des Menschen Sohn im Himmel war — der zweite Mensch der Herr des Himmels ist), ist nichts anders als die eigentliche communicatio idiomatum, also das andere genus, es ist die Eigenschaft der Ewigkeit und der Herrlichkeit, welche der menschlichen Natur mitgetheilt ist. Die dritte Species, daß dem ganzen Gottmenschen die beiderlei Prädikate beigelegt werden (Jesus Christus gestern und heute Christus getödtet nach dem Fleisch, auferweckt nach dem Geiste), ist bloß eine andere Ausdrucksweise und enthält in der Sache nichts anderes als das schon Erwähnte. Auf den Gesichtspunkt der Realität zurückgeführt, stellt sich das genus der gemeinsamen Attribution und das genus der eigentlichen communicatio idiomatum in dem einfachen Ausdruck dar, daß die göttliche Natur an den menschlichen Begegnissen, die menschliche Natur an den göttlichen Eigenschaften Theil nimmt. Damit beseitigt sich auch die behauptete Differenz Luther's von der nachmaligen Kirchenlehre, daß er auch eine Mittheilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur annehme, welche die Kirchenlehre läugnet. Was er dieser Art annimmt, z. B. daß Gott gestorben u. s. w. ist doch immer nur Theilnahme an Begegnissen, nicht an Eigenschaften.

ihrer Bestreitung der Durchdringung unter beiden Naturen auch die Einheit der Person nicht mehr bestehen könne. Es besteht nicht mehr die Einheit der Person, wenn der Züricher Consensus sagt: „Christus, so weit er Mensch ist (quatenus homo est), kann nirgend anders als im Himmel gesucht werden", während er, soweit er Gott ist, nach seiner Allmacht im Abendmahl gegenwärtig sey, und der Heidelberger Katechismus sagt: „nach seiner menschlichen Natur ist er jetzt nicht auf Erden, aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist weicht er nimmer von uns." (Wohlzubemerken von der menschlichen Natur, nicht bloß vom Leibe ist das gesagt). Es besteht nicht mehr die Einheit der Person, wenn nach der reformirten Dogmatik in Christus eine menschliche Natur mit höchster menschlicher Würde und mit ausgezeichneten Gaben und eine göttliche Natur mit der Majestät, Heiligkeit, Allwissenheit u. s. w. nebeneinander undurchdrungen bestehen. Es besteht nicht mehr die Einheit der Person, wenn Calvin von der Ewigkeit Christi (daß er vor Abraham ist) behauptet, nicht bloß daß sie ihm nach seiner göttlichen Natur zukomme, sondern daß sie seine menschliche Natur gar nichts angehe (longe ab humanitate alienum erat), und umgekehrt von seiner Demuth nicht den eignen Ruhm zu suchen, behauptet, daß sie seine göttliche Natur nichts angehe.

Der Gegensatz der Confessionen in dieser Lehre liegt aber tiefer, als er in diesen begrifflichen Bestimmungen sich herausstellt. Zunächst scheint es allerdings, als sey das Interesse bei demselben dasselbe, wie in der ersten kirchlichen Lehrentwicklung, dort die menschliche Natur in Christo und deren Realität nicht einzubüßen, hier die Einheit der Person nicht einzubüßen. Daher denn auch der gegenseitige Vorwurf des Nestorianismus und des Eutychianismus. Allein in der That ist hier nicht eine Wiederholung der damaligen Stellungen, sondern etwas ganz Anderes. Die Divergenz beruht hier, auch ganz abgesehen von dem äußeren Anlaß des Abendmahlsstreites, auf einem ganz neuen Motiv, und das

nicht dem Gebiete der Gotteserkenntniß sondern der Heilserkenntniß angehört, sie beruht auf dem großen Grundmotiv der beiden Reformationen:

Luther's Lehre von der Durchdringung der beiden Naturen in Christo beruht auf seinem innersten Beweggrunde: der Rechtfertigung aus dem Glauben. Daß der Sohn Gottes mit seiner ganzen Person, also auch nach seiner göttlichen Natur, in die Menschheit eingegangen, danach Gott selbst unsre Krankheit getragen, unsre Sünde gesühnet hat, daß der Sohn Gottes mit seiner ganzen Person, also auch nach seiner menschlichen Natur, in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen ist, danach der Herr der Herrlichkeit unsers Gleichen, unser Bruder ist, daß Christus, der überall bei uns zu seyn verheißen, nicht bloß nach seiner Gottheit als der Allmächtige, Allwissende, sondern auch nach seiner Menschheit, als der da versucht worden ist, der unsere Leiden, unsere Angst an sich selbst erfahren hat, überall bei uns ist — das ist der Brennpunkt des Mittleramts, ist die klarste Enthüllung des Sühnewerks, der tiefste Trost und die freudigste Hoffnung unsrer Seele. Ist in Christus selbst kein Band der menschlichen Natur zur göttlichen, so haben auch wir ein solches nicht. Ist Christus uns nur nach seiner Gottheit gegenwärtig, so ist er uns nicht als Mittler und Heiland gegenwärtig, so ist er uns „nichts nütze".

Ebenso beruht bei Zwingli die Läugnung der Durchdringung der beiden Naturen in Christo auf seinem innersten Beweggrunde: daß es nichts Heilwirkendes außer (praeter) Gott gebe, nichts Geschaffenes Träger der Gottheit seyn könne. Darum gebührt der menschlichen Natur in Christo keine Anbetung, das wäre Götzendienst, sondern Gott allein ist anzubeten (solus deus adorandus est). Darum ist das Fleisch Christi von keinem Nutzen (ut caro Christi ne spectanda quidem sit). Darum kommt der menschlichen Natur in Christo kein Antheil an dem Heilswerke zu, sondern unser Heil ist von Gott allein zu erwarten. Die genugthuende Macht im Sühnewerk kommt bloß

der Gottheit in Christus zu, nicht dem leidenden handelnden Menschen, sondern nur dem Logos, welcher diesem leidenden und handelnden Menschen innewohnt. *) Calvin steht auch hier zu Zwingli wie in der Abendmahlslehre, er ermäßigt seine Gedanken in der Durchführung, aber er steht doch auf seinen Gedanken.

Dort also ist das Motiv die evangelische Sehnsucht nach Sündentrost und Erlösung, die sich in das Mysterium der Menschwerdung Gottes versenkt, der nur das völlige Eingehen des Sohnes Gottes in die Menschheit, die völlige Erhöhung des Menschensohnes in die Gottheit Frieden giebt; hier der antikatholische Eifer gegen Götzendienst, gegen Vermischung Gottes mit der Creatur, der nur in der absoluten Scheidelinie zwischen Gott und der Creatur, ginge diese Scheidelinie selbst durch die Person des Erlösers, sich gesichert findet. Luther's Ausspruch „ein Heiland ohne seine menschliche Natur ist mir nichts nütze“, und Zwingli's Ausspruch „solus deus adorandus est” klären die Divergenz mehr auf, als alle die feinen Bestimmungen der beiderseitigen Dogmatiker. Mögen immerhin die begrifflichen Bestimmungen der lutherischen Kirche in dem und jenem zu weit gehen, in dem und jenem der Berichtigung bedürfen — die ganze Sache liegt über unserm Begriff — ihr Grundmotiv, ihre religiöse Stellung zu der Lehre ist die richtige. **)

---

*) Opp. Tom. III. p. 264. u. 265. Thomasius II. 286—289. und die daselbst citirten Ausführungen von Schenkel und Schneckenburger.

**) Die katholische Lehre steht hierin scheinbar auf Seite der reformirten, in der That auf Seite der lutherischen Kirche. Wohl bestreiten katholische Dogmatiker die communicatio idiomatum, weil sie dieselbe nur in ihrer scholastischen Erscheinung auffassen: sie sagen da nicht mit Unrecht dagegen, wenn die Eigenschaften gemein werden, wird eben die Natur selbst gemein. Aber man frage das katholische Volk oder ein katholisches Concil, ob sie nicht den ganzen Christus, einschließlich seiner menschlichen Natur, anbeten, ob Maria nicht den ganzen Christus, einschließlich seiner göttlichen Natur, empfangen, ob nicht der ganze Christus, einschließlich seiner menschlichen Natur, bei uns ist, so wir in seinem Namen versammelt sind.

Die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi steht in weit untergeordneter Linie. Abgesehen von dem Empfang des Leibes Christi im Abendmahl, für den es ihrer nicht bedarf, hat sie gar kein religiöses sondern bloß ein spekulatives Interesse, und sie hat dem entsprechend auch keine direkten Zeugnisse in der h. Schrift. Die Kirche kann ihrer Bejahung und Verneinung entbehren. Sollte es aber Aufgabe der Theologie seyn, eine Vorstellung hierüber zu bilden, so kann es keine andere seyn als die lutherische.

Die Allgegenwart wird von Luther dem Leibe Christi in der Art zugeschrieben, daß er nicht wie ein irdischer Körper „Raum giebt und Raum nimmt", sondern nach seiner Einheit mit Gott „ihm alle Creaturen gegenwärtig sind und er ihnen"*). Sie hat also nicht den Sinn einer Ausfüllung alles Raumes oder Ausdehnung durch allen Raum, sondern einer Ueberräumlichkeit, einer Herrschaft über allen Raum, und damit übereinstimmend lehrt auch die Konkordienformel, daß Christus mit seinem Leibe „gegenwärtig seyn könne und gegenwärtig sey, wo er wolle". Die Beweisführung Calvin's gegen diese Lehre geht überall nur auf die Vorstellung einer alles erfüllenden Ausdehnung, daß Christi Leib an allen Orten Raum gebe und Raum nehme, also einer Existenz unter dem Raume. Seine gerühmte unerbittliche Logik bewegt sich deshalb darin, den Widersinn einer Vorstellung aufzuzeigen, die Luther nie in den Sinn kam. Solche Herrschaft über den Raum müssen wir aber dem Leibe Christi zuschreiben, so wie wir annehmen, daß er wirklich verklärt ist, daß

*) Luther führt nach den Scholastikern aus, wie es dreierlei Art räumlicher Gegenwart gebe, zuerst jene begreifliche, wie Christus auf Erden ging; dann die unbegreifliche geistliche Weise, da er keinen Raum giebt noch nimmt, sondern durch alle Creaturen fährt, wie er aus verschlossenem Grabe fuhr, durch die verschlossenen Thüren kam; endlich die göttliche himmlische Weise, da er mit Gott eine Person ist, wonach alle Creaturen ihm absolut durchläufig und gegenwärtig sind. Er setzt aber dann selbst noch sehr entscheidend hinzu: „Ob nun Gott noch mehr Weisen habe und wisse, wie Christi Leib etwa sey, will ich hiermit nicht verläugnen u. s. w."

Christus zur Rechten Gottes sitzt, an seiner Allmacht Theil nimmt; denn danach kann er nicht den Bedingungen und Schranken des Raums unterworfen seyn, die nur dem irdischen Daseyn angehören. Es ist das Gleiche auch mit der Zeit. Christus ist auch „allenthalben" in der Zeit, es ist kein Zeittheilchen, in das er nicht hereinzuwirken vermöchte. Aber er ist nicht unter der Zeit, ihm sind alle Dinge Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft zumal, er harrt nicht einer Zukunft, hat nicht Wehmuth über eine entschwundene, unwiderbringliche Vergangenheit, seine Thaten sind nicht von der Art, daß sie Zeit geben und Zeit nehmen, daß, weil er jetzt die eine verrichtet, er so lange nicht die andere verrichten kann. Also wie Gott, und Christus, in der Zeit wirkt und doch nicht unter der Zeit steht, sondern als der Ewige alle Zeit durchdringt, ebenso ist auch der verklärte Leib Christi in Raum und Oertlichkeit gegenwärtig, wo er will, und dennoch nicht unter dem Raum, nicht Raum ausfüllend, an Raum gebunden. Da Zwingli und Calvin eben nur die Vorstellung einer Existenz unter dem Raume haben, so vermögen sie der unbegränzten Ausdehnung im Raum, die sie den Lutheranern unterlegen, nichts gegenüberzustellen, als die Beschränkung auf einen Raum. Christi Leib ist im Himmel räumlich festgehalten und kann nicht zur Erde kommen. Auch für Christus liegt nach ihrer Vorstellung der Raum und liegen die Objekte auseinander, so daß er, während er bei dem einen Menschen weilt, nicht bei dem anderen weilen, und liegen die Zeiten auseinander, daß er nicht in einem Momente, wo Tausende zum Abendmahl gehen, zu allen kommen kann. Ist diese Vorstellung richtig, so ist Christus nach seiner menschlichen Natur nicht bloß nicht auf Erden (wie der Heidelberger Katechismus sagt), sondern auch nicht im Himmel, sondern nur in dem engen Raum im Himmel, den sein umschriebener Leib einnimmt, und werden dereinst auch die Seligen nur abwechselnd in langen Zwischenräumen die Gnade seiner leiblichen Gegenwart haben. Mit Recht wirft deshalb Luther den Schwei=

Die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi steht in weit untergeordneter Linie. Abgesehen von dem Empfang des Leibes Christi im Abendmahl, für den es ihrer nicht bedarf, hat sie gar kein religiöses sondern bloß ein spekulatives Interesse, und sie hat dem entsprechend auch keine direkten Zeugnisse in der h. Schrift. Die Kirche kann ihrer Bejahung und Verneinung entbehren. Sollte es aber Aufgabe der Theologie seyn, eine Vorstellung hierüber zu bilden, so kann es keine andere seyn als die lutherische.

Die Allgegenwart wird von Luther dem Leibe Christi in der Art zugeschrieben, daß er nicht wie ein irdischer Körper „Raum giebt und Raum nimmt", sondern nach seiner Einheit mit Gott „ihm alle Creaturen gegenwärtig sind und er ihnen"*). Sie hat also nicht den Sinn einer Ausfüllung alles Raumes oder Ausdehnung durch allen Raum, sondern einer Ueberräumlichkeit, einer Herrschaft über allen Raum, und damit übereinstimmend lehrt auch die Concordienformel, daß Christus mit seinem Leibe „gegenwärtig seyn könne und gegenwärtig sey, wo er wolle". Die Beweisführung Calvin's gegen diese Lehre geht überall nur auf die Vorstellung einer alles erfüllenden Ausdehnung, daß Christi Leib an allen Orten Raum gebe und Raum nehme, also einer Existenz unter dem Raume. Seine gerühmte unerbittliche Logik bewegt sich deshalb darin, den Widersinn einer Vorstellung aufzuzeigen, die Luther nie in den Sinn kam. Solche Herrschaft über den Raum müssen wir aber dem Leibe Christi zuschreiben, so wie wir annehmen, daß er wirklich verklärt ist, daß

*) Luther führt nach den Scholastikern aus, wie es dreierlei Art räumlicher Gegenwart gebe, zuerst jene begreifliche, wie Christus auf Erden ging; dann die unbegreifliche geistliche Weise, da er keinen Raum giebt noch nimmt, sondern durch alle Creaturen fährt, wie er aus verschlossenem Grabe fuhr, durch die verschlossenen Thüren kam; endlich die göttliche himmlische Weise, da er mit Gott eine Person ist, wonach alle Creaturen ihm absolut durchläufig und gegenwärtig sind. Er setzt aber dann selbst noch sehr entscheidend hinzu: „Ob nun Gott noch mehr Weisen habe und wisse, wie Christi Leib etwa sey, will ich hiermit nicht verläugnen u. s. w."

Christus zur Rechten Gottes sitzt, an seiner Allmacht Theil nimmt; denn danach kann er nicht den Bedingungen und Schranken des Raums unterworfen seyn, die nur dem irdischen Daseyn angehören. Es ist das Gleiche auch mit der Zeit. Christus ist auch „allenthalben" in der Zeit, es ist kein Zeittheilchen, in das er nicht hereinzuwirken vermöchte. Aber er ist nicht unter der Zeit, ihm sind alle Dinge Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft zumal, er harrt nicht einer Zukunft, hat nicht Wehmuth über eine entschwundene, unwiderbringliche Vergangenheit, seine Thaten sind nicht von der Art, daß sie Zeit geben und Zeit nehmen, daß, weil er jetzt die eine verrichtet, er so lange nicht die andere verrichten kann. Also wie Gott, und Christus, in der Zeit wirkt und doch nicht unter der Zeit steht, sondern als der Ewige alle Zeit durchdringt, ebenso ist auch der verklärte Leib Christi in Raum und Oertlichkeit gegenwärtig, wo er will, und dennoch nicht unter dem Raum, nicht Raum ausfüllend, an Raum gebunden. Da Zwingli und Calvin eben nur die Vorstellung einer Existenz unter dem Raume haben, so vermögen sie der unbegränzten Ausdehnung im Raum, die sie den Lutheranern unterlegen, nichts gegenüberzustellen, als die Beschränkung auf einen Raum. Christi Leib ist im Himmel räumlich festgehalten und kann nicht zur Erde kommen. Auch für Christus liegt nach ihrer Vorstellung der Raum und liegen die Objekte auseinander, so daß er, während er bei dem einen Menschen weilt, nicht bei dem anderen weilen, und liegen die Zeiten auseinander, daß er nicht in einem Momente, wo Tausende zum Abendmahl gehen, zu allen kommen kann. Ist diese Vorstellung richtig, so ist Christus nach seiner menschlichen Natur nicht bloß nicht auf Erden (wie der Heidelberger Katechismus sagt), sondern auch nicht im Himmel, sondern nur in dem engen Raum im Himmel, den sein umschriebener Leib einnimmt, und werden dereinst auch die Seligen nur abwechselnd in langen Zwischenräumen die Gnade seiner leiblichen Gegenwart haben. Mit Recht wirft deshalb Luther den Schwei-

zern vor, daß sie die Himmelfahrt Christi so verstehen, als wenn der Himmel Christum, und nicht Christus den Himmel eingenommen hätte. Allein bei Gott ist vielmehr alles Ausgedehnte im Centro gedrungen und Eins. Er ist dadurch „allen Dingen gegenwärtig und alle Dinge sind ihm gegenwärtig". Er hat diese Allgegenwart, weil Alles in ihm ist — in ihm leben, weben und sind wir —, weil er selbst der Raum ist, oder, bezeichnender, weil der Raum nur der Ausdruck (die Abstraktion) ist für die Umschließung aller Dinge in Gott und die Existenzgränze, die er ihnen gegen einander anweist, der er selbst aber nicht unterliegt. An dieser Allgegenwart muß aber nothwendig auch Der Theil nehmen, der zur Rechten Gottes, der selbst im Centro ist — Christus und zwar der ungetheilte Christus.

Das muß anerkannt werden, daß die reformirte Lehre hierin zugleich ein wohlbegründetes Moment vertritt, nemlich die wirklich menschliche Natur in Christus zur wahren. Diesem Moment muß die lutherische auf alle Weise gerecht werden, und sie kann ihm gerecht werden ohne alle Abweichung von sich selbst durch Verdeutlichung, und auch das ist Annäherung, ist Schritt zur Union.

Es ist nemlich die lutherische Lehre nie so verstanden worden, daß die Eigenschaften bez. Begegnisse und Zustände in eben der Weise, wie sie der einen Natur angehören, auch der anderen zukommen. Einestheils würde das zu einer völligen Vertauschung der Eigenschaften führen, anderntheils würde damit jeder Unterschied der beiden Naturen aufgehoben. Es wäre das wirklich jene von der Kirche verworfene Lehre des Eutyches: „ich bekenne, daß unser Herr aus zwei Naturen vor der Einigung geworden ist, aber nach der Einigung bekenne ich eine Natur." Diesem Abweg begegnet die lutherische Lehre durch die Bestimmung, daß auch durch die Einheit der Person die eine Natur die Eigenschaften bez. Begegnisse der anderen keineswegs von selbst und als ihre eigenen Prädikate hat, sondern sie nur beständig als Wirkung aus dem einheitlichen Leben der Person erhält. Darin liegt aber

bereits eingeschlossen, daß die eine Natur die Eigenschaften bez. Begegnisse der anderen nur nach ihrer Weise, da sie immerdar sie selbst bleibt, erhält, und daher möglicherweise diese Eigenschaften sich bei ihr anders arten als bei der Natur, deren Ausfluß sie sind. Das wird auch durch jenes authentische Gleichniß vom glühenden Eisen bestätigt; denn dieses erhält zwar die Eigenschaft des Feuers, aber sie wird doch kraft seiner Natur zu einer anderen, als sie am Feuer selbst ist, auch das glühende Eisen hat nicht die Stofflosigkeit, nicht das Lodern. So denn auch mit dem Verhältniß der Naturen in Christus. Wenn durch das einige Leben der Person die göttliche Natur in die Begegnisse und Zustände, daher die Schranken der menschlichen eingeht, so erfährt sie dieselben doch dadurch nicht gleich der menschlichen als eine solche, die begränzt ist, sondern die sich selbst begränzt, nicht als eine, die da leidet, sondern die das Leiden thätig auf sich nimmt, die Begränztheit wird an ihr zur Begränzung, das Leiden zum Mitleiden. Die göttliche Natur bleibt, indem sie auf solches alles eingeht, doch auch wieder auf uns unbegreifliche Weise über dem allem als die ewig Unwandelbare, und ist dieses deshalb für sie nicht Privation, sondern Appropriation. Ebenso umgekehrt, wenn durch das einige Leben der Person die menschliche Natur an den Eigenschaften, Kräften und „Prärogativen" der göttlichen Theil hat, so werden sie eben in ihr, die nicht aufhört, menschliche Natur zu seyn, doch von anderer Art als in der göttlichen Natur selbst. Wenn sie an der göttlichen Allmacht Theil nimmt, so heißt das nicht, daß sie selbst aus sich heraus alle Dinge vollbrächte, sondern daß Christus nach seiner ganzen Person, also auch nach seiner menschlichen Natur alles bei dem Vater vermag, der die Werke vollbringt (Joh. 14). Wenn sie an der göttlichen Allwissenheit Theil nimmt, so behält sie die diskursive oder intuitive Weise des menschlichen Wissens und wird in dieser durchdrungen durch das schaffende Wissen der Gottheit. So ist denn auch die Verklärung des Leibes Christi nicht eine bloße Steigerung der

menschlichen Natur, sondern daß die Gottheit ihn durchstrahlt, die Lichteigenschaft der göttlichen Natur ihm mitgetheilt wird, aber doch so, daß er nicht aufhört menschlicher Leib zu seyn, und darum auch die Lichteigenschaft in ihm eine andere wird, als in der göttlichen Natur selbst. Es ist also zuzugestehen, was die Züricher sagen, daß Christi Leib „verklärt“ ist aber nicht „vergottet“; allein die vollkommene Verklärung ist Mittheilung der göttlichen Eigenschaft. Hiernach ist keine Gefahr, daß die menschliche Natur durch Vergöttlichung verschwinde und abhanden komme, und ist keine Gefahr, daß die göttliche Natur herabgezogen, verendlicht werde. Es ist Pantheismus, zu lehren, daß Gott zum Menschen (zum Endlichen) geworden, daß er in der Menschheit aufgegangen sey. Es ist aber vulgärer Rationalismus, zu läugnen, daß Gott Mensch geworden, daß er in die Menschheit selbst und völlig eingegangen. Es ist die halbe Philosophie Zwingli's, welche an diesem heiligen Mysterium marktet, weil Gott, wenn er Mensch geworden, nicht mehr Gott sey*). Es ist der kindliche Glaube und ist die ganze Philosophie, welche es voll bekräftigen.

Eben danach darf denn auch die lutherische Lehre nicht dahin verstanden werden, daß dem Leibe Christi die Allgegenwart in der Art zugeschrieben würde, wie Gott selbst, daß er, gleichwie Gott, der Raum wäre, der alle Dinge in sich schließt, sondern dadurch, daß er im Centrum bei Gott ist, ist er, wiewohl selbst in sich begränzt, oder vielmehr sich begränzend, dennoch als der Begränzte (Umschriebene) allen Dingen gegenwärtig. Luther gebraucht das Gleichniß, wie in einem Krystall ein Fünklein in opalo ist und doch an allen Enden des Steines als dort befindlich erscheint, also Christus „im Mittel aller Creatur gleich als

---

*) „So muß ja, der vor Gott war, jetzt Mensch seyn. Das Wasser ist zu Wein worden, so war ohnzweifel, das vor Wasser gewesen, jetzt Wein und nicht Wasser; also auch müßte der jetzt Mensch seyn, der vor Gott war, und nicht mehr Gott seyn“ (Walch. XX. 1497). Dem entsprechend Pictet: der menschlichen Natur können nicht göttliche Eigenschaften mitgetheilt werden, alias Deus esset.

an einem Ort." Danach ist Gott allgegenwärtig, als der selbst den Krystall des Universums, das sein eigener Gedanke ist, in sich schließt, und ist der Leib Christi allgegenwärtig gleich als das Fünklein im Krystall. Darum ist nach lutherischer Lehre keineswegs aufgegeben die Umschriebenheit des Leibes Christi, diese wird von Luther und von der lutherischen Kirche so nachdrücklich bekannt, als von der reformirten. Darum ist nach lutherischer Lehre keineswegs ausgeschlossen der Aufenthalt am bestimmten Orte (im Himmel), Luther behauptet ihn zwar nicht, aber giebt die Möglichkeit zu — nur immer, daß er den Ort, nicht der Ort ihn einnehme. Darum ist nach lutherischer Lehre die Allgegenwart des Leibes Christi keineswegs ein Ueberallseyn („Ubiquität"), sondern eine Macht, überall zu seyn, eben weil sie nicht seine eigene Wesenheit, sondern das Wirken der Gottheit in ihm ist. So wird es beim Abschluß der Lehre in der Concordienformel ausdrücklich bekannt. Wohl ist Christus nach seiner menschlichen Natur überall gegenwärtig, wo seine Gottheit ist, weil er ohne seine menschliche Natur (sein Verwandtschaftsband zum menschlichen Geschlecht, sein Versuchtwordenseyn u. s. w.) nicht Christus wäre. Aber nach seinem Leibe (der doch wieder ein besonderes in seiner menschlichen Natur ist), ist er nur da gegenwärtig, wo er es seyn will; weil der Sohn Gottes nicht mit seinem Leibe behaftet, sondern der Herr seines Leibes ist. Bei ihm, der im „Mittel aller Creatur" ist und auch im Raum immer überräumlich bleibt, heißt Gegenwart und Nichtgegenwart nur so viel als Erweisung und Nichterweisung. Darum ist durch die lutherische Lehre auch keineswegs der zweite Glaubensartikel verkehrt, nicht aufgehoben, daß Christus wirklich aufgefahren ist zum Himmel und erst zum jüngsten Gericht wieder kommen wird zur Erde. In offenbarer Weise, wie er es dann seyn wird, ist jetzt Christus ganz und gar nicht auf der Erde, auch nicht nach seiner Gottheit. In geheimnißvoller Weise ist er bei uns alle Tage bis ans Ende der Welt, und zwar der ganze

Christus, nach seiner menschlichen wie göttlichen Natur. Mit seinem Leibe ist er auch nicht in geheimnißvoller Weise bei uns, erweist er sich uns nicht, außer da, wo er es verheißen, im heiligen Sakrament des Abendmahls. Es ist demnach durch die lutherische Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi, so sie richtig verstanden wird, der wirklichen Leiblichkeit mit nichten etwas vergeben.

Alles das will ich nur so verstanden wissen, wie Luther sagt: „Nicht denke ich, daß solches gewiß so sey, sondern daß Gott solches nicht unmöglich sey.“ Alles das gebe ich nur für einen ungewissen Versuch wissenschaftlicher Zurechtlegung und Veranschaulichung. Sicher und gewiß ist nur der Grundgedanke: die Durchdringung göttlicher und menschlicher Natur. Mit ihr aber öffnet sich ein unabsehbares Gebiet von Fragen, wie in dem Reichthum der Beziehungen der göttlichen und menschlichen Natur eine jede (nach ihrer besonderen Weise) die andere berühre, durchdringe oder von ihr durchdrungen werde und in dieser Durchdringung sich arte. Können wir doch schon in die innere Werkstätte der menschlichen Persönlichkeit, ja unseres eigenen Selbstbewußtseyns nicht hineinsehen, wie vollends in die Tiefe des Gottmenschen. Am allerwenigsten können wir von der Allgegenwart des Leibes Christi uns eine Vorstellung bilden, da wir einestheils, als selbst unter dem Raume stehend, ein überräumliches Daseyn nicht zu fassen vermögen, anderntheils die Beschaffenheit dieses verklärten Leibes in ihm selbst nicht kennen, ohne die doch gewiß sein Verhalten zum Raum und zu den Dingen im Raume nicht zu begreifen ist. Das alles ist ein heiliges Mysterium, vor dem wir ahnend und sehnend stehen, in das eindringen zu wollen Vermessenheit wäre. Die Lehre von der Durchdrungenheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo führt uns nur den rechten Weg bis an die Pforte des Heiligthums, nicht unternimmt sie es, dasselbe zu erschließen.

Der Lehrunterschied über die Person Christi ist, wenn er

allein stände, nicht in dem Grade ein Hinderniß der Kircheneinigung, wie der über das Abendmahl. Hat er doch auch die Kirchentrennung nicht herbeigeführt! Die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi ist, abgesehen von der Anwendung auf das Abendmahl, von gar keinem religiösen Interesse. Die Lehre von der Durchdringung der beiden Naturen ist allerdings, wie gezeigt worden, von einem tiefen religiösen Interesse und ein wesentlicher Fortschritt der lutherischen Theologie, und sie darf deßhalb von der lutherischen Kirche nie aufgegeben oder für indifferent erklärt werden. Aber einestheils geht die theologische Ausführung dieser Lehre in der Konkordienformel weiter, als sie Gegenstand des kirchlichen Bekenntnisses seyn darf, anderntheils gehört diese so wesentlich spekulative Lehre nicht in dem Maaße wie die Abendmahlslehre dem Gemeindebewußtseyn an. Darum wenn über das Abendmahl die lutherische Lehre angenommen würde, so möchte immerhin die Ubiquität außerhalb des kirchlichen Bekenntnisses bleiben, und auch die Mittheilung der Eigenschaften in demselben nicht die scharfe Durchführung erhalten, indem durch die lutherischen Bestimmungen über das Abendmahl in Verbindung mit den ökumenischen Bekenntnissen wenigstens die entgegengesetzte Lehre über die Person Christi ausgeschlossen ist, und darauf hin die schärfere Durchführung der Theologie vertraut werden dürfte. Allein fürs erste, so lange der Gegensatz in der Lehre vom Abendmahl besteht, ist der Gegensatz in der Lehre von der Person Christi noch eine bedeutende Verstärkung desselben. Fürs andere muß das immer an sich und unbedingt als ein Hinderniß der Einigung betrachtet werden, daß die reformirten Bekenntnisse die der lutherischen Lehre entgegengesetzten Bestimmungen enthalten, daß namentlich das populärste aller reformirten Bekenntnisse, der Heidelberger Katechismus, der nicht, gleich der Konkordienformel, ein Buch der Theologen sondern das Buch der Gemeinde und die Quelle für den Jugendunterricht ist, so nachdrücklich erklärt, daß Christus nach seiner menschlichen Natur im Himmel weilt und nicht zur

Erde kommen kann. An der Weise, wie also die reformirte Kirche ihre Lehre von der Geschiedenheit der beiden Naturen in das Bewußtseyn der Gemeinde einprägt, stellt sich auch hierin der Einigung ein unübersteigbares Hinderniß entgegen. Es kann im lutherischen Bekenntniß allenfalls darauf bis zum gewissen Grade verzichtet werden, positiv die Bestimmungen für die Einheit der Person darzulegen, aber nicht darauf, negativ alle Zertrennung derselben auszuschließen *).

Siebentes Kapitel.

Die reformirte Prädestinationslehre.

Ein nicht minder entscheidendes Hinderniß der Union, als die reformirte Abendmahlslehre ist, so weit sie besteht, die reformirte Lehre der Prädestination.

*) Das neueste größere Werk für die reformirte Abendmahlslehre: Ebrard, „Das Dogma vom Abendmahl", ist mit eben so viel Gabe als Gelehrsamkeit verfaßt; aber so anerkennungswerth es besonders durch seine Gedankenanregung ist, so haben wir doch gegen dasselbe die durchgreifende Einrede, daß es die beiderseitigen Lehren nicht so darstellt, wie sie wirklich sind, mitunter geradezu ihre Charaktere gegen einander vertauscht, insbesondere daß der Verfasser seine eigenen Auffassungen, die er gerade aus lutherischer Bildung unterstützt durch deutsche Spekulation gewonnen, Calvin unterlegt, dem sie völlig fremd sind.

Nach Ebrard ist es Calvin's Lehre, daß der Leib Christi durch und durch nur Kraft (virtus) sey, und deßwegen, obwohl er im Himmel als an einem besonderen Ort weilt und selbst umschrieben ist, dennoch sich an allen Orten mittheilen kann, daß aber eben deshalb diese Mittheilung eine „außerräumliche, centrale" sey. Das sey, wie auch schon Leibnitz bemerke, die höhere Lösung zwischen Zwingli und Luther, die ihn beide als Substanz fassen, wonach er entweder nach Zwingli, im Himmel eingeschlossen, nicht auf Erden sich mittheilen kann, oder nach Luther unendlich ausgedehnt seyn müsse: „Der verklärte Leib Christi ist ihm seiner Substanz „nach durch und durch Kraft (virtus)" (II S. 556.) „Wie vollends beim „verklärten Leibe — —, wo der ganze Leib durch und durch Kraft ist, und „eben in dieser Kraft der Seele, sich im Raum zu projiciren, und jeden „Augenblick Stoff zu werden, und mit Substanz sich zu umkleiden, die Sub„stanz des Leibes besteht! Wenn man dies beachtet, so wird man nicht mehr

Sie ist von Zwingli am Ende seiner Laufbahn verkündet, aber Calvin hat sie vollständig und zusammenhängend durch-

---

„sagen dürfen, Calvin bringe es doch nicht zu einer wahren Vereinigung „mit Christo, weil er nur eine virtus vom Leibe Christi ausgehen lasse. „Nur eine virtus. Der ganze Leib Christi ist ja selber nichts als virtus, „durch und durch!" (S. 114). „Christi umschriebener Leib hat die allmäch- „tige Kraft, ohne lokales Herabkommen doch real bei und in uns zu seyn. „Wie Christus im Himmel seine Seele projicirt, so projicirt er sie in jedem „Communikanten" (115.) „Sobald man den verklärten Leib Christi als „reine Kraft begriff, so war die Möglichkeit gegeben, die Realität seiner Mit- „theilung zu vereinigen mit der Wahrheit seines Seyns im Himmel und „seines Umschriebenseyns. Seine Mittheilung verhielt sich zu seinem Seyn „analog, wie das ausgestrahlte Licht zum ausstrahlenden Licht (nur analog, „weil das Licht durch Raumintervalle lokal durchgeht) ...... Darauf „nun kommt uns aber alles an, daß man in der Mittheilung Christi eben „diese beiden Momente festhalte, sein unverändertes Seyn im Himmel, und „sein dadurch nicht behindertes Sichselberausstrahlen, welches letztere ein nicht „durch lokale Medien geschehendes, sonderen die Raumesschranke allmächtig „überwindendes ist. Dieser Auffassung steht entgegen die mechanisch-sinnliche „der Ubiquität, daß Christus sich erst im Raume ausdehnen und vervielfäl- „tigen muß, um lokal in den Leib des Menschen durch den Mund einzu- „gehen" (658).

Hiervon ist nun vor allem die erste These, auf der alles andere steht, von Grund aus unrichtig, daß Calvin sich den Leib Christi als Kraft denke. Die Kraft Christi ist ihm gerade der Gegensatz gegen seinen Leib, mit der Kraft (potentia et virtute) sey er auf Erden, mit dem Leibe im Himmel, und er lehrt nicht etwa bloß, daß der Leib Christi nicht als materielle Substanz, sondern daß er überhaupt und schlechthin nicht in uns eingeht. Die Stellen, die Ebrard für seine Behauptung anführt, beweisen gerade das Gegentheil: „docendi causa dicemus, vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari, sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit" (416). Hier ist offenbar nicht der Gegensatz, daß der Leib Christi nicht materielle Substanz, sondern Kraft sey, sondern daß wir nicht den Leib Christi, sondern nur die durch ihn erworbene Wohlthat (Sündenvergebung, Heiligung) empfangen. Ferner (559): „Ego vero, quum dico, Christum ad nos sua virtute descendere, nego, me substituere aliquid diversum, quod donationem corporis aboleat". Hier wird gleichfalls Kraft (virtus) und Leib (corpus) gerade als Gegensatz vorausgesetzt und nur behauptet, daß, wenn Christus auch bloß mit seiner Kraft herniedersteigt, das nicht ausschließt, daß auch von seinem Leib (nemlich durch jene Vermittlung des Geistes) eine Gabe an uns komme. In der Stelle: „Sed quia videtur obstare locorum distantia, ne ad nos usque perveniat carnis Christi virtus, nodum hunc ita expedio, Christum, licet locum non mutet, sua ad nos virtute descen-

gebildet und, man kann sagen, zum obersten Dogma der Kirche erhoben, und in der Durchbildung und Stellung, die er ihr gab,

---

dere", findet sich allerdings der Ausdruck „Kraft des Leibes", aber dieser Ausdruck, der übrigens sonst nirgend vorkommt, heißt doch offenbar nicht, daß der Leib selbst Kraft sey, sondern es wird gerade umgekehrt auseinandergesetzt, daß auch die Kraft des Leibes Christi nicht über den Raum hinüberkomme, und nur das den Knoten löse, daß Christus, seiner Gottheit und Allmacht nach, mit seiner virtus zu uns herniedersteigt. So sehr Calvin gerade Westphalen gegenüber seine Ausdrücke über seine wirkliche Ansicht ausdehnt (z. B. daß dem Ungläubigen der Leib Christi „exhibirt" werde), um den lutherischen Anforderungen zu genügen, so findet sich doch davon keine Spur, daß die virtus, mit der Christus bei uns ist, das Wesen seines Leibes, also sein Leib selbst sey. Was Calvin unter dem Leib Christi sich denkt, sagt er ganz deutlich: „Was nach bestimmtem Raumverhältniß besteht, was am Orte enthalten ist, was betastet, was gesehen wird" (quae certa sua dimensione constat, quae loco continetur, quae tangitur, quae videtur (Instit. lib. IV. c. 17. §. 24). Wie paßt das dazu, daß der Leib Christi Kraft seyn sollte, wird die Kraft betastet, wird sie gesehen? Ein solche Vorstellung späterer Philosophie, daß der Leib Christi Kraft sey, daß er die Kraft der Seele sey, sich im Raume zu projiciren, hätte Calvin wahrscheinlich noch für absurder gehalten, als die lutherischen Vorstellungen. Ihr hätte er noch entschiedener entgegengesetzt, es sey „unsinnig, von Gottes Allmacht zu fordern, daß sie mache, daß das Fleisch zugleich Fleisch und Nichtfleisch sey". Calvin hat sich unter dem Leib Christi ebenso, wie es Ebrard den pfälzischen Theologen vorwirft, „Fleisch und Gebein" gedacht. Damit fällt also der ganze Grundgedanke, den Ebrard der reformirten Abendmahlslehre unterlegt.

Eben so unrichtig ist es aber ferner, daß Calvin die Vereinigung mit dem Leibe Christi sich außerräumlich „central" denkt, wie ich das bereits gezeigt (S. 138). Er legt gerade allen Nachdruck darauf, daß der h. Geist den Abstand der Räumlichkeiten vermittle; aber wo es solcher Vermittlung bedarf, da ist keine Außerräumlichkeit, da wird Christus nicht im Centro der Creatur selbst gedacht. Dagegen ist diese centrale, außerräumliche Mittheilung, welche Ebrard als die tiefste innerste Wahrheit geltend macht und an Calvin so hoch preist, so weit sie überhaupt eine denkbare Vorstellung ist, nichts anderes, als die lutherische Ubiquitätslehre. Denn die „mechanisch-sinnliche Ubiquität, daß Christus sich erst im Raume ausdehnen und vervielfältigen muß, um lokal in den Leib des Menschen einzugehen", die er Luther unterlegt, nennt Luther „grobe Tölpelgedanken, da man nicht anders von Gottes Wesen an allen Orten denket, denn als sey Gott ein großes, weites Wesen, das die Welt füllet und durchaus raget, gleich, als wenn ein Strohsack voll Stroh stecket und oben und unten durch ausraget" (Walch. XX. 1202). Die Ubiquität dagegen, die Luther wirklich lehrte, ist, „daß Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sey, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeg-

ist sie im Wesentlichen das Bekenntniß des größten Theils der reformirten Kirche geworden. Sie stellt sich bei ihm also dar:

---

lichen Körnlein ganz und gar, und bennoch in allen und über allen und außer allen Creaturen sey", daß Christi Leib „nicht Raum giebt und Raum nimmt", daß ihm „alle Creaturen gegenwärtig und durchläuftig sind, gleichwie Licht, Klang durch alles fährt", daß „er als eine Person mit Gott in und bei den Creaturen ist, daß sie ihn nicht fühlen, rühren, messen, noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie vor sich hat gegenwärtig, misset und begreifet, daß er gar weit außer den Creaturen ist, so weit als Gott draußen ist, wiederum so tief und nahe in allen Creaturen, als Gott drinnen ist" — ist also ein beständiger Protest gegen die Räumlichkeit, gegen das lokale Eingehen (gegen die Weise, an einem Ort zu seyn, welche die Philosophen localem nennen), ist beständige Behauptung der Allgegenwart des Leibes Christi kraft seines Seyns im Centro der Creatur, ist also die klar ausgedrückte Außerräumlichkeit und Centralität, die Ebrard heischt. Gleichwie Ebrard sagt: „Sein unverändertes Seyn im Himmel und sein Sichselbstausstrahlen, welches letztere ein nicht durch lokale Medien geschehendes, sondern die Raumschranke allmächtig überwindendes ist", so sagt Luther: „Die Gottheit ist unbeweglich in ihr selbst, kann nicht von einem Orte zum anderen fahren, wie die Creatur — — — Es spricht auch der Evangelist nicht, daß sie (die Jünger) ihn haben sehen hineinkommen, sondern er trat und stand in ihrem Mittel" (Daß die Worte Walch. XX. 1009. 1013). Ja wenn Ebrard seine Gedanken von außerräumlicher, centraler Mittheilung durch das Bild veranschaulicht von der Sonne, die am bestimmten Ort ist und dennoch sich an allen Orten mittheilt, ist das nicht wesentlich derselbe Gedanke und dasselbe Bild, wie Luther's „Fünklein oder Bläslein im Krystall", das im opalo sitzt und dennoch an jedem Punkte des Krystalls ist? Und wenn das Luther daraus erklärt, daß Christus „im Mittel aller Creatur" ist, ist das etwas anderes, als die deutsche Bezeichnung dessen, was Ebrard „central" nennt? So geradezu also nimmt Ebrard Luther und den Lutheranern ihre Lehre und Gedanken und giebt sie Calvin. Es bleibt allerdings die Differenz, daß Ebrard dem Leibe Christi, ungeachtet seiner illokalen Mittheilung, doch selbst eine lokale (d. i. dem Raume unterworfene) Existenz im Himmel, ähnlich der Sonne, zuschreibt, die Luther nicht annimmt. Hierbei ist nun aber die speculative Stärke auf Seite Luther's und nicht Ebrard's. Denn wenn Christi Leib selbst an einem Orte, also im Raum beschlossen ist, so muß er auch von Ort zu Ort durch „lokale Medien" sich bewegen, und wäre es nur der eine mathematische Punkt von seinem Orte, dem Himmel, da die Menschen nicht sind, zu dem Orte außer dem Himmel, da sie sind, so ist das sein Sichselbstausstrahlen eine Ortsveränderung, eine lokale Mittheilung. Und umgekehrt, wenn er außerräumlich sich mittheilt, als im Centro der Creaturen, so kann er selbst nicht eine örtliche, eine im Raum beschlossene, sondern nur eine centrale Existenz (d. h. nicht eine vom Raume beherrschte, sondern den Raum beherrschende) haben. Es ist übereinstimmend, wenn Lu-

Gott hat die Menschen von Ewigkeit her, den einen Theil zur Frömmigkeit und Seligkeit, den anderen Theil zur Gottlosig-

---

ther lehrt, daß Christi Leib außer der Creatur und doch in der Creatur (also außerräumlich, central) sowohl selbst ist, als sich mittheilt. Aber lokal existiren und illokal sich mittheilen, wie Ebrard annimmt, ist ein Unmögliches, ist ein (spekulativ) unvollziehbarer Gedanke. Ueberdieß läugnet Luther gar nicht unbedingt, daß Christi Leib an einem bestimmten Orte sey, er führt überall den Beweis der Ubiquität auch unter dieser Voraussetzung, wenngleich er selbst sie nicht annimmt. Das Wesentliche der Ubiquitätslehre ist also nicht die Negation, daß Christus am bestimmten Orte sey, sondern die Affirmation, daß er „außerräumlich, central", ohne „lokale Medien" sich überall mittheilen, also überall seyn kann. — Es ist ferner eine andere Differenz an der leiblichen Nießung. Und auch hierin hat Luther die ächte positive Auffassung der Ueberräumlichkeit, daß der da über dem Raum ist, dennoch in den Raum und die räumlichen Dinge eingehen, räumlich in ihnen wirken kann, deßhalb sich im Brod durch unseren Leib (mündlich) der Seele mittheilt. Dagegen denkt sich' hier Ebrard in alter Abstraktheit die Ueberräumlichkeit so, daß das Ueberräumliche gar keine Berührung zu dem Raume und den räumlichen Dingen haben kann, und deshalb sich auch nur unmittelbar der Seele, als die selbst außer dem Raume ist, mittheilen kann. Die Ueberräumlichkeit (daß Christus nach Luther ebenso wohl außer und über als in aller Creatur ist, wird hier zur bloßen Außerräumlichkeit.

Vollends aber eine Vertretung lutherischer Abendmahls- und Ubiquitätslehre ohne alle Differenz ist der Gedanke Ebrard's, daß der Leib Christi nichts anderes ist, als die „Kraft der Seele sich im Raume zu projiciren, in jedem Augenblick Stoff zu werden und mit Substanz sich zu umkleiden." Eben diesen Gedanken oder doch einen ganz verwandten habe ich selbst in meiner Phil. d. Rechts II. Bd. I. Abth. der I. Anth. 1833 S. 51 u. 52 ausgesprochen: „Die Immaterialität, die wir dem Geiste zuschreiben, besteht nicht darin, keine Berührung zur Materie haben zu können, sondern darin, die Freiheit über die Materie zu besitzen, die Materie wirklich bloß als Aeußerung zu haben, d. i. mit der Gewalt sie hervorzurufen und wieder aufzugeben. — Wir aber sind nicht immateriell, denn uns ist der Leib angeboren, er gehört mit zu unserm eigenen Daseyn, ist nicht unsere That und Aeußerung. — — Die Wahrheit bietet uns auch hier die Erzählung des Evangeliums, die, scheinbar materiell, in der That die Anschauung des Immateriellsten gewährt, nach welcher der auferstandene Christus seinen Jüngern erschien und wieder verschwand, aber doch einen wirklichen, wahrhaften Körper hatte, wie irgend ein lebendiger Mensch, so daß Thomas die Finger in die Nägelmale seiner Wunden legen konnte. So ist auch der Streit über die Allgegenwart des Leibes Christi zu beurtheilen. Er ist von selbst nicht überall, weil er überhaupt nicht von selbst ist, wie der Leib eines Menschen, er ist aber in jedem Augenblick überall, wo er will, daß er sey." Den Gedanken Ebrard's zu bestreiten, habe ich danach gewiß keinen

keit und Verdammniß bestimmt durch „absolutes Dekret" (voraussetzungslose Entscheidung), d. h. ohne Rücksicht auf ein vor-

---

Antrieb. Aber ich will ihn auch keineswegs für gewiß ausgeben, noch für hinreichend, eine Anschauung des verklärten Leibes zu gewähren. Er soll und darf — wie alle ähnlichen Spekulationen — nur dazu dienen, über die beschränkten Vorstellungen irdischer Erfahrung zu erheben. (In den späteren Auflagen meines Werkes ließ ich ihn mit vielem anderen Aehnlichen weg). Nun habe ich damals diesen Gedanken ausgesprochen, in der Meinung, durch ihn das lutherische Dogma zu stützen, jetzt verkündet ihn Ebrard als evidenten Beweis des calvinischen Dogma. Wer von uns beiden hat Recht? Das kann wirklich nicht zweifelhaft seyn. Es liegt in demselben einerseits, daß Christus nicht mit seinem Leibe behaftet ist, wie ein Mensch, sondern ihn als das stete Erzeugniß der Kraft, That, Freiheit seiner Seele, als die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit selbst setzt, bildet, wirkt, daher auch Macht hat, dem Leibe nach bloß potentia oder actu zu seyn, wo er will. Es liegt aber in demselben auch andererseits, daß der Leib Christi selbst, wo er wirklich (actu) ist, wo Christus dem Leibe nach seyn will — doch wahrer Leib, daher „Stoff", „Substanz, welche die Seele umkleidet", ist. In philosophischer Formel, die Substanz entsteht unausgesetzt durch actus, aber der actus wird unausgesetzt zur Substanz. Daß der Leib Christi reine Kraft sey, ist darum nach Ebrard's eigener Ausführung keine erschöpfende und darum keine richtige Bezeichnung. Macht man hiervon die Anwendung auf das Abendmahl, so ist nicht, wie Calvin lehrt, der Leib Christi selbst eine Substanz, von der dann eine Kraft ausgeht auf den Communikanten, sondern Christus hat in sich eine Kraft, seinen Leib zu bilden, und nicht diese Kraft, sondern der durch sie gebildete Leib, der „Substanz" ist, wird dem Communikanten mitgetheilt. Der Communikant empfängt nicht eine Kraft aus dem Leibe Christi, ähnlich wie einen Strahl von der Sonne, (dieses Gleichniß Ebrard's paßt nicht zu seinen Gedanken) oder den Duft von einer Blume, wo Sonne und Blume selbst nicht ein Strahl oder Duft sind, sondern er empfängt den Leib Christi selbst, welchem Christus nach seiner ganzen Person innewohnt, er empfängt die Sonne, die Blume selbst. „Wie Christus seine Seele im Himmel projicirt, so projicirt er sie in jedem Communikanten". Ferner macht man die Anwendung auf die Ubiquität, so ist Christi Leib dem Vermögen nach (potentia) d. i. als die Kraft der Seele sich zu projiciren, sich erst mit Stoff zu umkleiden, gewiß so wenig im Himmel als auf der Erde (die Seele Christi und ihre Kraft ist auch nach Calvin allenthalben), und der Wirklichkeit nach (actu) d. i. mit Substanz umkleidet, ist er ganz ebenso auf der Erde, als im Himmel, er projicirt sich ganz ebenso in jedem Communikanten, als er sich im Himmel projicirt. Das ist doch vollständig und ohne die geringste Abweichung Luther's Allgegenwart, ist das „er kann mit seinem Leibe seyn, wo er will" der Concordienformel. Dieser Gedanke Ebrard's, welcher den Mittelpunkt seines ganzen Buches bildet, ist daher nichts anderes, als Versuch ein spekulativer Begrün-

hergehendes oder vorhergesehenes Handeln der Menschen selbst. Diese ewige Vorherbestimmung ist in Beziehung auf die Gottlosigkeit gerade so wie in Beziehung auf die Frömmigkeit nicht ein bloßes Vorherwissen (Präscienz), sondern ein Vorheranordnen (Präordination) Gottes. Gott hat positiv gewollt, daß ein Theil der Menschen sündig und verdammt werde, er hat sie nur dazu geschaffen. Er hat das zu dem Zwecke gethan, damit sein Name auch durch die Verdammniß von Uebelthätern verherrlicht

---

dung der lutherischen Lehre, eine Unterstützung der lutherischen Dogmatiker des 16. u. 17. Jahrhunderts durch die Begriffe der neuern Philosophie.

So urtheilt denn wirklich Ebrard über die reformirte Lehre und namentlich ihre Darstellung im Heidelberger Katechismus, daß sie unhaltbar sey, wenn man nicht den Leib Christi als reine Kraft sich denkt. Denn, sagt er, in diesem „Falle empfangen wir doch nicht eigentlich Christi Fleisch und Blut, nicht ihn nach seiner Menschheit und Gottheit, sondern wir werden nur mittelbar dadurch mit ihm vereinigt, daß sein Geist in ihm und daneben auch in uns ist, und so die Botengänge zwischen uns und Christo thut" (659). Nun denkt aber Calvin und die ganze reformirte Kirche wirklich sich den Leib Christi nicht als reine Kraft, ja gerade den Verfassern des Heidelberger Katechismus wirft Ebrard selbst vor, daß sie ihn sich als „Fleisch und Gebein" denken 657). Das scharfe Urtheil über den Heidelberger Katechismus, das er als ein hypothetisches ausspricht, bleibt danach als ein kategorisches bestehen.

Auch außerdem vertritt Ebrard an dem, was er als reformirte Lehre erklärt, in der That die lutherische Lehre, z. B. daß die Sakramente durch Allmachtsakt (also nicht durch Belehrung und Versicherung) wirken, daß der Glaube nicht ein mitwirkender Faktor des Sakraments, nicht ein Glaubensakt sondern nur ein Glaubenszustand für dasselbe erforderlich sey u. dgl. Dazu kommt noch sein streng verwerfendes Urtheil über Zwingli's Abhandlung von der Vorsehung, über den Züricher Consens, und in der That, wie gezeigt worden, auch über den Heidelberger Katechismus.

Das ist nun eine merkwürdige Erscheinung der Zeit. Auf lutherischer Seite entstehen die gediegensten Darstellungen und Begründungen der Abendmahlslehre. Ihnen steht auf reformirter Seite ein Werk von Bedeutung gegenüber, und dieses ist bei irgend näherer Betrachtung in der Hauptsache selbst Vorkämpfer für die lutherische gegen die reformirte Lehre. Darin liegt ein Beweis, wie sowohl der religiöse Zug als selbst die tiefere wissenschaftliche Bildung der Zeit zur lutherischen Lehre drängt, und die abstraktverständigen Vorstellungen Zwingli's und Calvin's in ihr nicht mehr bestehen können.

werde*). Die Er zur Seligkeit bestimmt hat, die Erwählten, müssen daher die Gnade annehmen und müssen in der Gnade beharren — die Gnade ist für die Erwählten unwiderstehlich und unverlierbar. Die Er zur Gottlosigkeit, zur Offenbarung seiner Herrlichkeit durch ihre Verdammniß bestimmt hat, können nicht zu Glauben und Frömmigkeit gelangen, Gott läßt ihnen entweder sein Evangelium nicht verkünden, oder läßt sie nicht daran glauben oder nicht im Glauben beharren. Die Menschen können nichts ändern an ihrem Loos für die Ewigkeit, das vor ihrem Wollen und Handeln und ohne Rücksicht auf ihr Wollen und Handeln über sie beschlossen ist. Auch schon die erste Sünde, der Fall Adams, beruht auf der Vorherbestimmung (supralapsarische Prädestination). Auch er ist von Gott nicht bloß vorhergesehen, sondern vorher verordnet für jenes Endziel, so daß Adam ihn nicht unterlassen konnte.

---

*) Calv. Instit. lib. III. c. 31. §. 5: „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur." c. 23. §. 6. „... quoniam et vita et mors divinae magis voluntatis, quam praescientiae sunt actiones. Si hominum eventa praevideret Deus duntaxat, non etiam suo arbitrio disponeret et ordinaret, tum non abs re agitaretur quaestio, ecquid ad eorum necessitatem valeat ipsius praevidentia: sed quum non alia ratione, quae futura sunt, praevideat, nisi quia, ita ut fierent decrevit, frustra de praevidentia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire." Eben daselbst: „Primum omnium constare inter omnes debet, quod ait Salomon, Deum omnia propter semetipsum condidisse, impium quoque ad diem malum. Ecce quum rerum omnium dispositio in manu Dei sit, quum penes ipsum resideat salutis et mortis arbitrium, consilio nutuque suo ita ordinat, ut inter homines nascantur ab utero certae morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent." §. 7. „Decretum quidem horribile fateor: inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat." c. 24. §. 12. „Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excoecat et obstupefacit.

Der Centralpunkt der ganzen Lehre ist ohne Zweifel die zwiefache Art der Verrherrlichung Gottes: durch Fromme, die selig, und durch Uebelthäter, die verdammt werden. Sie erscheint hier als absoluter Zweck der Schöpfung und Offenbarung, als der Schlüssel des Weltplans, und durch sie erhält dann die Prädestination ihr volles Licht und ihren unverrückbaren Zusammenhang. Die von Ewigkeit beschlossene Verdammniß des einen Theils ist danach nicht bloß eine mittelbare Folge anderweiter Zwecke, daß sie eben von der Selbständigkeit des Menschen, die Gott bezweckte, nicht abzutrennen war — sondern sie ist selbst direkter Zweck. Gottes Verherrlichung erheischt auch Gottlose und Verdammte, und darum mußte Gott Menschen zur Gottlosigkeit schaffen. Damit ist auch die Nothwendigkeit und die Bedeutung des „absoluten Dekrets" klar: nicht *weil* und je *nachdem* die Menschen die Gnade walten lassen oder ihr widerstehen werden, schied Gott sie aus, sondern *damit* sie theils sie walten lassen, theils ihr widerstehen, weil er beiderlei Art der Menschen bedarf. Im Verhalten der Menschen ist darum gar kein Bestimmungsgrund für den Rathschluß Gottes, sondern es ist selbst durchaus durch den Rathschluß Gottes bestimmt *).

In solcher Weise ist die Prädestinationslehre nie vorher in der Kirche da gewesen, ist sie etwas völlig Neues. *Augustin* hat

---

*) Eben das ist auch im Wesentlichen die Auffassung *Zwingli's* (De providentia p. 168): „Wie aber könnte von uns die Gerechtigkeit erkannt werden, wenn nicht auch Ungerechtigkeit da wäre, und wie die Milde, wenn nicht auch die Wildheit? Wir wüßten nicht, was das Gute sey, wenn es nicht Böses gäbe, was das Süße, wenn nicht das Bittere ...... Da nun die Gottheit in ihr selbst uns keine Ungerechtigkeit zeigen konnte, so brachte sie durch die Creatur das Beispiel der Ungerechtigkeit zur Erscheinung, nicht als habe die Creatur auf eigene Faust es hervorgebracht, da sie nicht ist, noch lebt, noch wirkt ohne Gott, sondern weil die Gottheit selbst Urheber dessen ist, was uns — auf keine Weise aber auch ihr — Ungerechtigkeit ist". Der Unterschied zwischen *Calvin* und *Zwingli* ist der, daß jener die Herrlichkeit, zu deren Zweck Gott das Böse schuf, in der Strafe der Bösen, also dem Triumph Gottes findet, dieser in der Beleuchtung des Guten durch den Contrast.

sie, abgesehen von dem Wechsel seiner Ansichten, niemals in dieser Gestalt, wie Calvin gelehrt. Daß sie bei Luther sich ganz anders herausstellt, soll später gezeigt werden. Ueberdies aber ist sie niemals vor Calvin, namentlich nicht von Augustin und Luther, zu einem Hauptdogma, ja zum Mittelpunkt der ganzen Theologie, und ist sie niemals vor Calvin zum Bekenntniß der Kirche gemacht worden.

Der Beweggrund dieser Lehre bei Zwingli, von dem sie stammt, ist oben (Buch I. Cap. 2) aufgezeigt worden. Sie ist bei ihm hervorgetrieben aus dem Bestreben, die Lehre von der Heilswirkung der Sakramente in der Wurzel zu vernichten, und sie ist von ihm gegründet auf den philosophischen Gedanken von der Alleinursächlichkeit Gottes. Ganz in diesem Sinn und in dieser Absicht übernahm sie Calvin. Ja die philosophische Begründung Zwingli's führt er noch strenger durch: nicht bloß, daß Gott allein Ursache, sondern auch, daß er allein Zweck ist, bildet den Ursatz seiner Deduktion. Nach ersterem kann dem menschlichen Willen keine Mitursächlichkeit an dem Heil zukommen, und nach letzterem kann es nicht Anstoß erregen, daß Gott einen Theil der Menschen bloß dazu geschaffen hat, durch ihre Verdammniß seine Herrlichkeit zu bekunden. Aber bei Calvin tritt doch zu dem allen noch ein positiver, religiöser Beweggrund hinzu: die vollkommene Demuth, daß unser Heil allein aus Gottes unverdienter Barmherzigkeit fließe, und die Zuversicht des Heils, daß es allein auf Gott und nicht auf uns gestellt sey. Das ist nun auch der Beweggrund der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade. Aber diese läßt doch offen, daß der Mensch der Gnade widerstehe. Danach liegt doch etwas von Ursächlichkeit, ein Moment der Entscheidung auch am Menschen, wenn er ihr nicht widerstanden hat, und er muß besorgen, daß er ihr einmal widerstehe. Calvin treibt daher diesen Beweggrund auf die Spitze; indem er das Heil in die grundlose Erwählung und die unwiderstehlich wirkende Gnade setzt, ist jede

Spur von Ursächlichkeit des Menschen und ist jede Sorge aus dem Hinblick auf die eigene Unzuverlässigkeit beseitigt*). Es ist das, gleichwie bei anderen Stücken in der reformirten Kirche (s. o. S. 58) das andere Aeußerste gegenüber der katholischen Lehre, daß der Mensch ein Verdienst an seiner Seligkeit habe, und daß niemand seiner Seligkeit gewiß seyn dürfe.

Auf diesen theils religiösen, theils philosophischen Beweggründen ruht die Prädestinationslehre Calvin's. Den Beweis derselben sucht er allerdings aus der h. Schrift zu führen. Allein da stehen die Aussprüche, wenn man das Höchste zugestehen will, mit gleichem Gewicht einander gegenüber. Es ist daher sicher hier so wenig als für das Abendmahl seine Lehre das Ergebniß seiner Exegese, sondern umgekehrt seine Exegese das Ergebniß seiner Lehre.

Die Durchführung geht diesen Beweggründen gemäß dahin, daß in der ganzen Heilsordnung das Entscheidende allein in die Vorherbestimmung gelegt wird. Die Gnadenmittel (Wort und Sakrament) haben keine selbständige, keine wahrhafte Wirkung; sondern die Erwählung, die außer und vor ihnen geschehen ist, vollzieht sich nur in ihnen als ein Verhängniß. Ja Calvin drückt es noch greller aus, daß durch sie nur Gott dem Menschen seine Erwählung bezeugt, der Mensch durch sie nur das Bewußtseyn der über ihn beschlossenen Erwählung erhält. Sie sind danach nur „Siegel", „Wahrzeichen", „Unterpfänder" des vor ihnen feststehenden Heils, nicht Mittel, es zu bewirken**). Aber

---

*) Instit. III. 21.

**) Hier zeigt sich die Rückwirkung der aus dem antisakramentalen Motiv hervorgegangenen Prädestinationslehre auf die Lehre von den Sakramenten. Nach ihr kann alles Andere, außer der Erwählung, nicht Gnadenmittel, sondern nur Zeichen seyn, das muß daher auch von den Sakramenten gelten. Dennoch ist es irrig, die Sakramentslehre Calvin's als Ausfluß seiner Prädestinationslehre zu betrachten. Denn daß er in der Reihe der Gnadenmittel selbst wieder den Sakramenten jede selbständige Bedeutung neben dem Worte Gottes abspricht, sie nur als Anhang der im Evangelium gegebenen Verheißungen erklärt, das folgt nicht aus der Prädestinationslehre.

noch weit mehr! Der Glaube selbst ist nicht selbständige, wirkliche Ursache unseres Heils, da dieses allein an der Erwählung liegt, und die „Kraft derselben nicht von ihm abhängen kann", sondern auch er ist nur eine Bezeugung, durch welche wir inne werden, daß die Erwählung sich auf uns bezieht"*). Calvin geht nicht, wie Zwingli, so weit, die Erwählung auf die Heiden auszudehnen, und danach den Glauben für entbehrlich zu erklären, aber er erklärt doch, gleich Zwingli, daß er nicht die Ursache, sondern nur das Symptom des Heils ist. — Ja die Consequenz führt dahin, daß selbst der Gehorsam und Kreuzestod Christi nicht Ursache des Heils ist, sondern nur eine Vollziehung des von ihm unabhängigen Dekrets, das einige Menschen zur Seligkeit bestimmt**). — Damit aber, daß der Glaube nicht Ursache des Heils, sondern nur Kennzeichen des Heils, nemlich der Erwählung ist, treten die Werke in gleiche Linie mit ihm; denn als Kennzeichen der Erwählung müssen auch sie gelten***); aber

Diese hätte nicht im Wege gestanden, sie als ein eigenthümliches Mittel der Vollziehung oder Bezeugung des ewigen Dekrets anzusehen; sondern das folgt aus seiner eigenthümlichen Würdigung der Sakramente, und aus dem Motiv, welches der schweizerischen Reformation noch viel tiefer sitzt, als die Prädestinationslehre, und diese selbst erst erzeugte (s. o. S. 37).

*) Instit. III. 24. §. 1. 3. 4. So auch wird im Badischen Bekenntniß 1599 die lutherische Lehre als semipelagianisch verworfen, und heißt es daselbst, „daß freilich der Glaube nur causa instrumentalis sey, nicht meritoria (worauf sich die Lutheraner beriefen), verkleinere doch auch Gottes Herrlichkeit, der seinen Vorsatz auszuführen keines Instrumentes bedürfe". Vergl. Schweizer, Centraldogmen I. 562.

**) Schweizer a. a. O. 564: „Die Differenz ist diese, Zwingli und Calvin lehren eine ganz und absolut freie Prädestination, beschlossen nicht erst in Folge eines (vorhergesehenen) Verdienstes Christi, das vielmehr erst zur Verwirklichung des Erwählungsrathschlusses gehört. Gott erwählt frei aus Gnade, und erwählt zum Gerettetwerden durch Christum. Die lutherische Lehre aber denkt sich die Erwählung abhängig, bedingt durch Christi Verdienst."

***) Jene von der lutherischen verschiedene Auffassung der Werke, die sich durch die reformirte Dogmatik durchzieht, hat also ihre Wurzel nicht bloß in der mehr praktischen Richtung der reformirten Kirche, sondern zugleich auch in der Prädestinationslehre. Insofern das letztere der Fall, ist sie dann nicht bloße Eigenthümlichkeit, sondern wirklicher Gegensatz, wie das bereits oben

eben auch nur als Kennzeichen, der Erwählung gewiß zu werden. So ist denn eine entscheidende Wirkung in allem dem nicht, nicht in den Gnadenmitteln, nicht im Glauben, nicht in den Werken, sondern allein in der Erwählung. Es ist nach der Prädestinationsannahme überall nicht ein fortwährendes Handeln und Vollbringen, ein Schaffen unserer Seligkeit, bei welchem jeder Augenblick unseres Lebens ein entscheidender ist, in ihm noch die Macht der Errettung und die Gefahr des Unterganges liegt, die Anwendung der Gnadenmittel einen Einfluß auf ihn üben kann, und jede neue Entschließung wieder neue wirkende Ursachen hervorruft, die erste Treue gegen die Gnade wieder neue Gnade zur Folge hat und umgekehrt; sondern eine Entscheidung, die längst vor unserem Leben und unabhängig von den Entschließungen und Thaten desselben als ein einziger einfacher Akt feststeht, vollzieht sich nur in ihm als unvermeidliches Verhängniß. Es ist das eine fatalistische Lehre über das ewige Loos der Menschen*).

Die reformirte Kirche steht im Großen und Ganzen auch hierin auf der Lehre Calvin's. Sie ist die durchgängige Uebereinstimmung unter den Theologen bis zu der Zeit, da überall der Abfall vom alten Glauben begann, und sie legen die ganze Energie

(S. 62 Z. 1) angedeutet worden. Der katholischen Lehre steht die reformirte hierin nicht näher, sondern noch ferner, als die lutherische. Denn in der lutherischen haben die Werke doch die Bedeutung einer Ergänzung und Bewährung des Glaubens und damit eines für das Heil entscheidenden Momentes, in der reformirten dagegen bloß eines Kennzeichens.

*) Beza, Ursinus und Andere vertheidigen sich gegen den Vorwurf des Fatalismus damit, daß sie die Entscheidung nicht, wie das heidnische Alterthum, in die Kette der Zwischenursachen, sondern in die oberste, absolute Ursache setzen, und daß sie den Willen Gottes, nicht das Schicksal als diese Ursache betrachten. Allein das Fatalistische besteht auch im Alterthum nicht darin, daß die Zwischenursachen ihren nothwendigen Verlauf haben, sondern darin, daß eine allen Zwischenursachen vorausgehende grundlose Entscheidung (decretum absolutum) unabänderlich feststeht, und sich durch die Zwischenursachen vollzieht, und deßhalb alles persönliche Handeln, da es selbst zu diesen Zwischenursachen gehört, die Erfüllung nicht abzuwenden vermag, ihr vielmehr selbst dienen muß. Daran wird auch nichts geändert dadurch, daß man den Willen Gottes selbst zum Fatum macht.

in diese Lehre. Sie ist in der Periode der religiösen Bewegungen eben so sehr das Kennzeichen reformirter, wie die Abendmahlslehre das Kennzeichen lutherischer Orthodoxie. Wo man innerhalb der reformirten Kirche von ihr abging, da pflegte es auch meist an Pelagianismus (Entscheidung des Menschen zum Guten aus eigner Kraft) zu streifen, z. B. bei den Remonstranten. Das ist auch der Stand der deutschen reformirten Theologie, namentlich der pfälzischen Theologen, welche ihre Phalanx bilden. Daß auch sie entschieden und nachdrücklich auf der Prädestinationslehre standen, daß der angebliche Einfluß Melanchthon's auf die deutsche reformirte Kirche nach ihrem Hauptbestandtheil auch hinsichtlich dieser Lehre eine Fabel ist, hat Schweizer urkundlich und darum unwiderleglich dargethan. *) Einige reformirte Theologen unterscheiden sich darin von Calvin, daß nur die Auswahl unter den mit der Erbsünde Behafteten, nicht aber schon der Fall Adams von Gott prädestinirt sey (Infralapsarier). Das ist jedoch eine in sich widersprechende Auffassung; denn danach hätte Gott eine Scheidung des menschlischen Geschlechts in Selige und Verdammte durch ewigen Rathschluß angeordnet, aber bei Adam hätte es gestanden, diesen Rathschluß zu vereiteln. Einstimmig dagegen ist man über das absolute Dekret und über die unwiderstehliche und unverlierbare Gnade. Mit deutlichem Bewußtseyn wird gelehrt: „Das Verdienst Christi erstreckt sich nur auf die Erwählten, nicht bloß dem Effekt, sondern der göttlichen Bestimmung nach“ **), also zur Rettung der anderen hat Christus gar nicht sterben wollen. Dazu bildete sich noch die Vorstellung aus, der Erwählte müsse ein sicheres Bewußtseyn seiner Erwählung haben ***).

---

*) Die protestantischen Centraldogmen I. S. 470ff.

**) Krummacher, Das Dogma von der Gnadenwahl. S. 7.

***) Zanchius in seinen berühmten Thesen zu Straßburg sagt gleich in der ersten These: „Dem Erwählten wird der Glaube von Gott nur einmal gegeben, und zwar so, daß er mit Gewißheit sich erwählt fühlt.“ (Vergl. Schweizer, S. 448.)

Ebenso enthalten die reformirten Bekenntnisse in der Regel die Prädestination: der Genfer Consensus und die Dortrechter Beschlüsse in den strengsten Ausdrücken, die zweite Helvetische, die Gallikanische, die Belgische Confession zwar vorsichtiger gefaßt, sey es weil man den Mißbrauch, sey es weil man die Anfechtung der Gegner scheute, aber doch nicht minder unzweifelhaft. Es ist Ausnahme, wenn ein reformirtes Bekenntniß z. B. das anglikanische die Prädestination übergeht. Verwerfung desselben findet sich in keiner, außer der Märkischen Confession, die eben unionistische Tendenz hat. So denn auch der Heidelberger Katechismus, das eigentliche Symbol der deutschen reformirten Kirche, spricht die Prädestination nicht bestimmt aus, aber die Absicht der Verfasser ging auf dieselbe. Das erhellt unzweifelhaft aus dem Commentar des Ursinus. So werden auch jetzt von Krummacher (S. 195) die Fragen 21. 52. 53. 54. 60. 63. als auf die Voraussetzung der Prädestination gegründet betrachtet. Jedenfalls kann niemand behaupten, daß der Heidelberger Katechismus die Prädestination ausschließe, und ein Prediger, der auf ihn verpflichtet ist, hat das volle Recht, sie zu lehren, weit eher, als sie zu bestreiten. — —

Die Prädestinationslehre widerstreitet schnurstraks den göttlichen Eigenschaften, welche dem religiösen und zwar dem aus der h. Schrift gebildeten religiösen Bewußtseyn oberste Wahrheit und unumstößliche Gewißheit sind.

Sie widerstreitet der Gerechtigkeit Gottes. Mit dieser ist es schlechterdings nicht zu vereinigen, daß Gott einige Menschen, ohne daß irgend ein Grund in ihnen selbst lag, zu Sünde und Verdammniß bestimmt habe, daß er sie strafe für Uebertretungen, die sie, wenn gleich nicht durch mechanischen Zwang, so doch durch eine von ihm selbst bewirkte, unabwendbare Nothwendigkeit verübt haben. Dagegen helfen nicht die ausbeugenden Antworten Calvin's, daß der Mensch nicht von Gott Rechenschaft fordern, nicht die Ursache des göttlichen Willens erforschen dürfe, daß Got-

tes Wille selbst die oberste Regel der Gerechtigkeit sey, deßhalb, was er will und bloß weil er es will, gerecht sey. Denn Gott hat uns eben diesen seinen Willen, welcher die Gerechtigkeit ist, oder diese Gerechtigkeit, welche die unwandelbare Natur seines Willens ist, geoffenbaret in Schrift und Gemüth, und wir dürfen deßhalb ihm selbst nicht zuschreiben, was gegen diese Gerechtigkeit ist. Die apostolischen Worte: „lieber Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst", mit denen Calvin fortwährend die Gegner abfertigt, passen wohl, wenn der Mensch von Gott Rechenschaft fordert, warum er ihn habe sündigen lassen, aber nicht, wenn er von einem Theologen Rechenschaft fordert, warum er Gott einen grundlosen Rathschluß der Verdammniß unterlege. Die Vermessenheit des Eindringens in die Geheimnisse des göttlichen Willens ist denn auch nicht auf Seite derer, welche die Vorherbestimmung läugnen, sondern auf Seite derer, welche sie behaupten. Jene lehnen nur ab, was die Frömmigkeit Gott nicht unterstellen darf, diese aber unternehmen es, Gottes ewigen Rathschluß darzulegen. Das ist Vermessenheit, wenn Calvin fragt: „Wenn Gott nur will, daß alle selig werden, warum öffnete er denn jenen armen Leuten (den Bewohnern von Ninive und Sodom), welche geneigter waren, die Gnade aufzunehmen, die Thüre der Busse nicht?" und „wie kommt es, daß Gott so viele Völker des evangelischen Lichtes beraubt hat, während andere sich desselben erfreuen?" Denn das heißt über den Haushalt der göttlichen Weltregierung Aufschluß fordern, der uns nicht geoffenbaret ist. Aber das ist nicht Vermessenheit, zu behaupten, daß das kein Rathschluß Gottes seyn kann, der seinem Begriffe nach (in thesi) dem Wesen der Gottheit widerstreitet, denn das Wesen der Gottheit ist uns geoffenbaret. In der That handelt es sich aber Calvin gegenüber gar nicht um ein Eindringen in den unerforschlichen Willen Gottes, da er ihn selbst ja als einen erforschten, deutlichen darstellt. Wenn Gott einen Theil der Menschen zur Verdammniß schafft, um auch durch Etlicher „Sünde und Unter-

gang seinen Namen zu verherrlichen", so ist sein absolutes Dekret nichts Unerforschtes mehr, sondern klar in seinem Grund und Zweck, und wenn das jedenfalls als ausgemacht feststeht, daß er sie der Verdammniß überweise ohne eine vorhergehende Schuld in ihnen, so ist gerade das, worauf es allein nach der Forderung der Gerechtigkeit ankommt, nicht mehr Geheimniß, sondern vollständig erkannt. Es hat keinen Sinn von einem „unerforschlichen und doch gerechten Rathschluß" zu sprechen, nach welchem Gott die Menschen verworfen habe, wenn man das für erforscht und gewiß ausgiebt, daß er sie ohne ihre Schuld, ohne irgend einen Grund in ihnen selbst verworfen hat. Man kann die ganze Sache in Frömmigkeit dahingestellt seyn lassen. Aber zu sagen, Gott habe die Menschen geschaffen, damit sie sündigen und verdammt werden, und hinzuzufügen, die Menschen seyen doch allein Ursache ihrer Sünde und Verdammniß*), das ist nicht Stärke des Glaubens, sondern Schwäche des Gedankens. Calvin lehrt gerade so, wie Spinoza: „alles geschieht aus göttlicher Nothwendigkeit (divina necessitate)", dann aber mußte er auch mit Spinoza sagen: „es giebt kein Gut und Bös", Gott hat nur die verschiedenen Rollen, die zu seinem Drama gehören, den verschiedenen Menschen zugetheilt, und trifft die Darsteller des Bösen keine Schuld. Dann darf sie aber nach der Gerechtigkeit auch keine Strafe treffen. — Auch die Beweisführung für die Gerechtigkeit der Prädestination, die schon von Augustinus herrührt, ist nicht haltbar, daß Alle die Verdammniß verdient haben, und darum, wenn Gott einige begnadigt, das kein Unrecht gegen die anderen sey. Denn für's erste, wenn man anders mit Calvin folgerichtig schon den Fall Adams unter die Vorherbestimmung stellt, hat Gott selbst sie Alle in die Verdammniß gebracht, und fürs andere sollen ja innerhalb der Christenheit die Menschen nicht verdammt werden, weil sie gesündigt, sondern weil sie die ange-

---

*) Calv. Inst. III. XXIII. 9. XXIV. 14.

botene Gnade in Christo nicht angenommen haben. Sollten sie nun aber darob verdammt werden, wenn Gott selbst sie an der Annahme der Gnade verhinderte!

Die Prädestination ist gegen die Wahrhaftigkeit Gottes. Er gäbe danach ein Gebot, dessen Erfüllung er verhindert, und böte eine Gnade an, die er nicht gewähren will. Wohl erkennen auch wir, daß das Gebot Gottes jetzt nicht erfüllt werden kann, aber nicht hat Gott es unerfüllbar gemacht, sondern der Mensch, und da Gott es gab, bei Erschaffung des Menschen, konnte es erfüllt werden, und es ergeht fortwährend an den Menschen, nicht damit es von irgend einem unerfüllt bleibe, sondern um allen ihr Unvermögen der Erfüllung kund zu thun und sie in einen Zustand zu führen, da sie es wirklich erfüllen können oder es für sie erfüllt wird. In dem allen ist nichts gegen die Wahrhaftigkeit. Aber das ist gegen die Wahrhaftigkeit, wenn Gott einer Anzahl Menschen das Gebot gegeben, damit sie es nie erfüllen, und vollends, daß er ihnen die Gnade in Christus anbietet, da er von Ewigkeit über sie beschlossen, daß sie dieselbe nicht annehmen sollen. Das ist gegen die Wahrhaftigkeit, daß er den Menschen verkünden läßt, „thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen", während er doch durch einen ewigen Rathschluß verhängt hat, daß sie nicht Buße thun können und nicht zum Himmelreich gelangen sollen. Die Prädestination ist in dieser Hinsicht das Gegenstück zur Wiederbringung aller Dinge. Auch nach dieser findet eine Täuschung statt, nur in entgegengesetzter Art. Dort erklärt Gott den Menschen öffentlich, daß er sie alle zur Seligkeit beruft, aber nach seinem verborgenen Rathschluß ist das nicht wahr, weil er einige zur Verdammniß ausersehen. Hier erklärt er den Menschen öffentlich, daß sie in Gefahr sind, ewig verdammt zu werden, aber nach seinem verborgenen Rathschluß ist das nicht wahr, weil er alle zur Seligkeit bestimmt hat. Aber diese Täuschung wäre doch immer noch eher Gott zuzuschreiben, als jene. Denn diese ist die Täuschung des liebenden Vaters,

der den Kindern die äußerste Strafe als unausbleiblich verkündet, während er in seinem Herzen doch entschlossen ist, sie nicht zuzufügen; jenes ist die Täuschung eines Tyrannen, der die Möglichkeit einer Begnadigung in Aussicht stellt, während er in seinem Herzen entschlossen ist, sie nicht zu gewähren. Wir sind nicht berechtigt, das eine oder das andere anzunehmen, weil Gott wahrhaftig ist, aber das letztere widerstreitet doch in ungleich höherem Maaße unserem Gottesbewußtseyn.

Die Prädestination ist gegen die Heiligkeit Gottes. Denn Gott wird durch sie zum Urheber des Bösen. Zwar beruft man sich dagegen auf die Ausführungen Calvin's über die Sünde des ersten Menschen, da er sagt: „Der Mensch ist ursprünglich geschaffen mit Vernunft (Unterscheidung des Gerechten und Ungerechten) und mit Willen, bei welchem die Wahl ist. In dieser Integrität hatte er freien Willen, durch welchen er das ewige Leben, wenn er wollte, hätte erlangen können. Denn hier wird unzeitgemäß (intempestive) die Frage über die verborgene Vorherbestimmung Gottes eingemischt, weil es sich nicht darum handelt, was geschehen konnte oder nicht, sondern lediglich welches, die Natur des Menschen war. Es konnte also Adam stehen, wenn er wollte, da er nur aus eigenem Willen fiel; aber weil sein Wille nach beiden Seiten biegbar war und ihm die Beharrung nicht gegeben war, fiel er so leicht"*). Ich kann aber in dieser Ausführung nichts anderes finden, als daß die Prädestination der ersten Sünde sich durch den freien (d. i. der Sünde noch nicht verfallenen) Willen des Menschen vollzog, also nicht durch schon vorhandene Macht der Sünde, aber doch immer mit unvermeidlicher Nothwendigkeit, und daß an dieser Stelle lediglich die ursprüngliche Natur des Menschen, nicht was hinter dieser Natur als bewirkende Ursache stand, die verborgene Vorherbestimmung Gottes, erörtert werden sollte. Denn daß Adams Fall von Gott

*) Instit. I. XV. 8.

nicht bloß zugelassen, sondern beschlossen worden, geht aus dem ganzen Zusammenhang der Calvin'schen Lehre, wie aus anderen Stellen hervor*). Aber wie dem auch sey, so lehrt doch Calvin von dem gesammten menschlichen Geschlecht, daß Gott einige bloß dazu „geschaffen, damit sie sündigen und durch ihren Untergang seinen Namen verherrlichen". Danach ist es nicht etwa eine bloße Consequenz, die aus seiner Lehre gezogen wird, sondern es ist unmittelbar und mit dürren Worten seine Lehre, daß Gott der Urheber und beabsichtigende Urheber des bösen Willens und der bösen Thaten dieser Menschen ist. Das aber ist mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar. Nun sucht man es neuerdings dadurch mit ihr zu vereinigen, daß man eine Unterscheidung aufstellt zwischen dem „gesetzgeberischen" und „weltregierenden Willen" Gottes, welche beschränkteren Menschen entgehe; das Gesetz Gottes enthalte nur Heiliges, aber das schließe nicht aus, daß Gott in seiner Weltregierung böse Wesen und ihre Thaten angeordnet habe (Schweizer, 217). Allein das Gesetz Gottes ist nur darum heilig, weil es Ausfluß seines heiligen Wesens ist, und Ausfluß eben dieses heiligen Wesens ist auch seine Weltregierung; es würde also auch nach dieser Unterscheidung durch das absolute Dekret Gott in seiner Weltregierung das Gegentheil von demjenigen selbst vollbringen, was er in seinem Gesetz den Menschen als sein heiliges Wesen offenbart.

Die Prädestination ist gegen die Liebe und Allbarmherzigkeit Gottes. Die Wahrheit, daß Gott (objektiv) absoluter Selbstzweck ist, verkehrt sie in den Irrthum, daß er (subjektiv) zu seinem Beweggrund die absolute Selbstsucht habe; denn solche wäre es doch, wenn Gott Geschöpfe absichtlich zur ewigen Qual erschaffen hätte, um sich an ihnen zu verherrlichen. Vor solcher Erschaffung von Qualobjekten schaudert die menschliche Liebe, wie vielmehr die göttliche! Ja die Barmherzigkeit gegen

*) Inst. III. XXIII. 8.

die Erwählten wäre dann gar nicht mehr wahrhafte Barmherzigkeit, auch sie wäre nur zur Verherrlichung Gottes und nicht zugleich zur Seligkeit des Geschöpfes als selbständigem Zweck; denn wäre sie das, so könnte sie nicht grundlos sich Anderen versagen.

Wohl wird von Calvin dem allen entgegengesetzt, daß eben doch wirklich Menschen, wie alle Bibelgläubigen annehmen, in die ewige Verdammniß gerathen, und das unmöglich geschehen konnte, wenn es nicht Gottes Wille von Ewigkeit gewesen. Oder wie Neuere es ausdrücken, Gott habe ja doch das Böse wirklich in seinen Weltplan aufgenommen und eingeordnet, also sey es sein Wille und Anordnung nicht minder, als das Gute. Aber es muß eben unterschieden werden zwischen dem, was Gott direkt will, als Zweck, und was er nur indirekt will, sofern es Folge anderweiter Zwecke ist. Gott will nicht das Böse, aber er will die Freiheit, die innerste Selbstentscheidung des Geschöpfes, und dazu die Möglichkeit des Bösen, nicht aber seine Nothwendigkeit, nicht seine Wirklichkeit, diese kommt lediglich vom Menschen. Und man muß eben deßhalb unterscheiden das, was Gottes Anordnung, und das, was Gottes Zulassung ist, indem durch die Freiheit des Geschöpfes eine neue Ursache in den Weltplan eintritt, die Gott gewähren läßt mit allen ihren Folgen. Gott ist allerdings die absolute Ursache, von der alle anderen Ursachen ihren Ursprung nehmen, und die Er alle wieder zusammenfaßt zu dem Einen Weltplan. Aber Gott ist nicht alleinige Ursache, dazu macht ihn fälschlich die Prädestinationslehre. Es ist nicht eine tiefere Erkenntniß, Gott in dieser Weise zum Allesverursachenden zu machen, und auf die Unterscheidung von Gottes Vorherwissenschaft und Gottes Vorherbestimmung, von Gottes Anordnung und Gottes Zulassung als schwächlich herabzusehen; sondern das ist vielmehr eine oberflächliche Erkenntniß, sie verkennt die Tiefe, daß Gott freie Wesen schuf, die selbst wahrhafte Ursache werden, wahrhaft handeln, nicht bloß das in sie Gelegte vollbringen, und daß er dennoch dieses ihr freies Handeln wieder zu Einem höheren Ganzen

vereinigt. Es ist derselbe Zug, der die pantheistische Philosophie erfüllt, den sie für ihre Höhe hält und der doch ihr gründlichster Irrthum ist: daß sie Nothwendigkeit und Wirklichkeit zu Eins macht, und eine Möglichkeit, die nicht zur Wirklichkeit werden müßte, nicht zugiebt. Nur darauf beruht Calvin's Grundaxiom, daß dasjenige, was Erfolg ist, nothwendig auch göttliche Bestimmung gewesen seyn müsse. Damit eben ist Schöpfung und ist Freiheit ausgeschlossen, und muß Gott selbst Urheber des Bösen seyn.

Die Prädestination ist eben darum nicht bloß gegen die sittlichen Eigenschaften Gottes, sondern selbst gegen seine Allmacht. Es wird ihm durch sie die Macht wirklicher Schöpfung abgesprochen. Er soll genöthigt seyn, von allem selbst und allein Ursache zu bleiben, er soll nicht im Stande seyn, wirklich freie Wesen zu schaffen, Ursachen und Wirkungen in seiner Welt zuzulassen, die er selbst nicht gewollt, die in anderen Wesen ihren Ursprung haben, und die er zuletzt doch wieder seinem Willen dienstbar macht.

Man sagt: die Prädestinationslehre sey das Festhalten an der „unverkürzten Ehre Gottes" (Schweizer). Das will sie wohl seyn, aber sie ist es nicht, sondern das gerade Gegentheil. Sie will Gott zur einzigen Ursache des Heils machen und macht ihn dafür zur Ursache der Sünde und des Verderbens. Sie will Gottes Allmacht und Alleinursächlichkeit wahren, und verletzt dafür Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit. Ja, sie verletzt sogar die Allmacht Gottes selbst, da sie ihm die Macht, Freiheit hervorzurufen, abspricht. Es ist eine geringe Ehre, daß man Gott aus dem allmächtigen Schöpfer zum vollendeten Mechanikus macht.

Ist es denkbar, daß die h. Schrift eine Lehre enthalte, die also allem Gottesbewußtseyn, wie wir es gerade aus ihr selbst empfangen haben, widerstreitet? Die Stelle, welche am meisten den Schein hat, die Prädestinationslehre zu bestätigen, ist Rö-

mer 9. Aber dieser Schein verschwindet, so wie sie in ihrem Zusammenhang betrachtet wird. Der Gedanke, der dem ganzen Capitel zu Grunde liegt, ist der, die Juden von dem Vertrauen auf ihre Abstammung und auf ihre Gesetzeserfüllung auf die freie Gnade Gottes und die Gerechtigkeit des Glaubens hinzuweisen. Bei den Stellen, welche am meisten für ein absolutes Dekret zu sprechen scheinen, kam es (nach der Erklärung Philippi's, die mir die tiefgehendste und zutreffendste scheint) dem Apostel nur darauf an, dem Pochen und Rechten der Juden gegenüber die absolute Erhabenheit Gottes über menschlichen Anspruch und menschliche Beurtheilung geltend zu machen. Sie sollen daher allerdings ausdrücken, daß Gott das Recht hat, nach Willkühr (durch absolutes Dekret) Seligkeit und Verdammniß zu verhängen; aber darin liegt nicht, daß er sie wirklich nach Willkühr verhängt, und wenn der Apostel eben diesem Pochen und Rechten gegenüber sich nicht veranlaßt findet, über Norm und Maaßstab, die Gott hierfür zu befolgen sich selbst vorgesetzt, Belehrung zu geben, sondern dasselbe bloß mit Berufung auf Gottes Allberechtigung abfertigt, so folgt daraus mit nichten, daß Gott sich solche gar nicht vorgesetzt. Es enthält demnach die Stelle allerdings keine Andeutung über die Allgemeinheit der Gnadenwahl, aber sie enthält auch nichts, was dieselbe ausschließt. Ganz entscheidend aber ist, wie mich bedünkt, der Schluß des Capitels. Es endigt nemlich damit, daß die Juden deßhalb das Gesetz der Gerechtigkeit nicht erlangt haben, „weil sie es nicht aus dem Glauben, sondern aus den Werken des Gesetzes suchen". Auf das also soll die ganze vorhergehende Ausführung hinausgehen, daß der Mensch nicht auf eigenen Anspruch und eigenes Verdienst der Werke baue, sondern auf die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Wollte dagegen der Apostel in dem Vorhergehenden die Prädestination lehren, dann war das ein unpassender Schluß, dann hatten die Juden nach dem Gesetz der Gerechtigkeit vergeblich getrachtet, nicht weil sie es in den Werken suchten, sondern weil es Gottes absoluter Rathschluß

war, daß sie es nicht erlangen sollten. Ist Römer 9 eine spekulative Theorie über Gottes Prädestination, so müßte sie den spekulativen Schluß haben, daß es nicht an der Juden Wollen oder Laufen lag, sondern daß Gott die Heiden erwählet und sie gehasset hat. Hat aber Römer 9 den praktischen Schluß, daß die Juden die Gerechtigkeit aus den Werken fahren lassen und die Gerechtigkeit aus dem Glauben ergreifen sollen, so ist auch alles Vorhergehende nicht spekulative Theorie über Gottes ewige Rathschlüsse, sondern nur eine praktische Beweisführung, daß der Mensch nichts von sich selbst hat und vermag, sondern alles von der Gnade Gottes empfängt. — — Andere Schriftstellen enthalten noch weniger einen Schein für die Prädestination. Es steht geschrieben: „Es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn ziehe der Vater." Aber es steht auch geschrieben: „Bittet, so wird euch gegeben". Da sagt Calvin: „Wen der Vater zieht, der wird bitten". Aber wir sagen ebenso: „Wer den Vater bittet, den wird er ziehen", und das ist gewiß nicht minder im Geiste der Bibel. Wie dürfte man aber eine unserem Gottesbewußtseyn so sehr widerstreitende Lehre auf Schriftstellen gründen, die jedenfalls sehr schwieriger und unsicherer Deutung sind, während andere völlig einfache und klare, die nur durch die gewaltsamste Deutung beseitigt werden können, das gerade Gegentheil sagen: daß „Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre" (Ezechiel), daß „Gott will, daß Allen geholfen werde" (Paulus). Ueberdies ist durch die h. Schrift fortwährend die Rede von solchen, die Gott erwählet, bevor der Welt Grund gelegt war, dagegen niemals von solchen, die Gott „verworfen, verdammt, bevor der Welt Grund gelegt war". Sollte das nicht ein hinreichender Beweis gegen den ewigen Verwerfungs-Rathschluß seyn? Das sey aber, entgegnet freilich Calvin, „unwissend und knäblich, die Erwählung anzunehmen und die Verwerfung zu läugnen, da Erwählung ohne Gegensatz gegen die Verwerfung nicht bestehen kann". Es ist also zuletzt die Logik,

daß, weil und wenn nach der h. Schrift eine ewige Erwählung ist, auch eine ewige Verwerfung seyn müsse. Aber man ist nicht befugt, aus der h. Schrift Consequenzen zu ziehen, die sie selbst zu ziehen sorgfältig vermieden hat. Ich hoffe überdies, nachher zu zeigen, daß diese Logik gar nicht richtig ist.

Calvin hätte darin das unerforschliche Geheimniß anerkennen müssen, daß Gott will, daß Allen geholfen werde, und wir doch auf Erden nicht sehen, daß er Allen das Evangelium predigen läßt. Er hätte darin das unerforschliche Geheimniß anerkennen müssen, daß Gott nach seiner Barmherzigkeit grundlos (durch absolutes Dekret) erwählt, und doch nicht ebenso grundlos (durch absolutes Dekret) verwirft. Statt dessen sucht er das unerforschliche Geheimniß darin, daß Gott die Menschen selbst durch seinen grundlosen Rathschluß zur Sünde bestimmt und schafft, und sie dennoch mit Gerechtigkeit für die Sünde bestraft. Um nicht ein Unbegreifliches für unsere Logik stehen zu lassen, statuirt er ein Unerträgliches für unsere Moral und Religion.

Achtes Kapitel.

Der Gegensatz der lutherischen Lehre zur reformirten Prädestinationslehre.

Als Gegensatz gegen die reformirte Prädestinationslehre auf lutherischer Seite kann man nichts anderes bezeichnen, denn die Rechtfertigung aus dem Glauben in ihrer ganzen Selbständigkeit und Ungetrübtheit. Diese als Cardinallehre duldet nicht die Prädestination und wird nicht von ihr geduldet. Sie enthält alles, was in jener auf einem religiösen Beweggrund ruht, ohne ihren Irrthum. Das soll in diesem Kapitel gezeigt werden.

Man muß auf das Entschiedenste die jetzt bei den reformirten und unirten Theologen so beliebte Behauptung bestreiten, daß die Prädestination das ursprüngliche Motiv der ganzen Re-

formation gewesen, und die Lutheraner nur später von diesem Gemeinsamen abgegangen seyen, während die Reformirten es festhielten. Allerdings wurde die Prädestination frühzeitig die innerste Seele der schweizerischen Reformation und Kirche; aber sie war niemals Bekenntniß der lutherischen Kirche und war niemals eine bewegende Macht der deutschen Reformation.

Es muß zugestanden werden, daß Luther in seiner Schrift (wider Erasmus) „Von der Knechtschaft des Willens" die Prädestination nach Augustinus gelehrt hat, mitunter nach seiner Weise in grellen Ausdrücken und mit noch gewaltthätigern Argumenten als Calvin*), und daß er diese Schrift oder die betreffenden Stellen niemals widerrufen hat. Dennoch ist die lutherische Kirche nicht im Widerspruch, sondern gerade in innerster Uebereinstimmung mit Luther, daß sie nachher die schroffe verwerfende Stellung gegen die reformirte Prädestinationslehre einnahm. Es gilt hier: wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe.

Luther hat (auch hierin genau nach Augustin) bei jenen Ausführungen, wie in seiner ganzen Auffassung, einen ganz anderen Beweggrund. Sein Interesse ist lediglich die Abwehr der Lehre von Willensfreiheit und Verdienst des Menschen, daß der Mensch nicht in sich das Vermögen des Guten habe, daß er nicht, außerhalb Gottes bloß auf sich gestellt, sich zwischen Gut und Bös entscheide. Das bedeutet namentlich die Stelle, die man ganz besonders als prädestinatianisch anführt, in der er der Ansicht spottet, als habe Gott es den Menschen „heimgestellt, welche wollen selig oder verdammt werden, und er ist vielleicht ins Mohrenland zur Zeche gezogen, wie Homerus von Jupiter schreibt" (2286). Das ist nichts anderes, als die innewohnende Wirksamkeit (Immanenz) Gottes in allem, was der Mensch Gutes will und vollbringt, die auch wir noch heute bekennen. Nur als Be-

*) Walch. XVIII. besonders 2245. 2309. 2344. 2385. 2405. 2455.

weismittel gegen solche Willensfreiheit*) gebraucht Luther die Prädestination, deßhalb ist sie ihm nicht ein selbständiges, theologisches Princip, wie sie es Calvin ist, er macht in seiner ganzen Lehre nicht die geringste Anwendung von ihr, man kann sie unbeschadet alles anderen herausnehmen, während sie bei Calvin gerade der Mittelpunkt der ganzen Lehre ist, und er macht sie für sich allein niemals geltend, widerspricht nicht, da Melanchthon sie ausdrücklich läugnet, während Calvin seine ganze Person für sie einsetzt, keine Nachsicht gegen ihre Bestreitung kennt, kurz denselben Eifer für die Prädestinationslehre hat, wie Luther für die Rechtfertigungslehre.

Aus eben dem Grunde faßt er sie aber auch ganz anders auf, als Calvin. — Fürs erste: es fehlt bei ihm gerade der Centralpunkt der Calvinischen Prädestinationslehre, die zweifache Verherrlichung Gottes durch Selige und Verdammte. Nur durch diese ist sie bei Calvin ein selbständiges, ein alles beherrschendes Dogma. Deßhalb weist Luther mit voller Berechtigung die ganze Frage von der Vorherbestimmung zur Verdammniß ins Geheimniß, während Calvin (wie oben dargethan worden) den Grund derselben, die Nothwendigkeit der Verherrlichung Gottes auch durch Strafe, angiebt, und deßhalb seine Berufung auf das Geheimniß ohne Berechtigung ist. Sehr deutlich zeigt sich das in der Stelle Luther's: „Wenn nun hier die Vernunft aber fragt, warum er denn solche böse Lust und Willen der Gottlosen nicht ändert, die er doch reget und treibt, und könnte sie wohl ändern? Da antworte ich: Das gehört in den himmlischen Rath im Himmel und der göttlichen Majestät; denn seine

*) „Ich will hier dennoch gar nahe die stärksten Gründe übergehen, von Gottes ewigem Vorsatz, von göttlicher Verheißung, von Kraft des Gesetzes, von der Erbsünde, von der angenommenen Erwählung Gottes; welches eitel Hauptstücke sind, und solche Gründe, der ein jeglicher für sich allein überaus genug wäre, den freien Willen gar und zu Grunde zu tilgen. Denn so die Gnade kommt aus Gottes ewigem Vorsatz (Paul. Eph.), so muß sie kommen, und kommt nicht um unseres Fleißes und Verdienstes willen ......" (2448).

Gerichte und Urtheile unbegreiflich sind, und es gebührt uns nicht, die zu forschen, sondern mit Furcht und Zittern anzubeten" (2301). Dagegen bei Calvin müßte die Antwort so lauten: Darauf antworte ich, Gott bedarf ebenso sehr Menschen, die durch ihre ewige Qual und Strafe für Uebertretung seines Gebotes ihn verherrlichen, als Menschen, die durch ihre Seligkeit nach Befolgung des Gebotes ihn verherrlichen. — Für's Zweite in Folge jenes Centralpunkts von der zwiefachen Verherrlichung erscheint auch die Prädestination bei Calvin durchaus in geschlossener Folgerichtigkeit und wird deßhalb die Verstockung als das eigene ewig beschlossene Werk Gottes betrachtet. Bei Luther dagegen wird die Verstockung lediglich dem Menschen, und nur die Kraftsteigerung und Kraftreizung Gott zugeschrieben. Es kommt die böse Entschließung Pharao's und die Befestigung in ihr nicht von Gottes Rathschluß, sondern Gott drängt und treibt alle Kräfte und Entscheidung zu ihrer Wirksamkeit, dadurch kommt auch seine böse Entscheidung zu ihrem Gipfel. Nur die Realität und Macht im Bösen, nicht das Böse selbst ist so von Gott*). Das ist ewig wahr, aber ist das gerade Gegentheil der Prädestination. Bei Calvin kommt die Verstockung Pharao's von Gott nicht auf indirektem Wege, weil Gott alle Kräfte treibt, sondern direkt, weil Gott eben diese Verstockung angeordnet hat, ehe denn Pharao war. Darum ist diese Ausführung bei Luther immerhin unfolgerichtig,

---

*) „Danach aber die Creaturen sind, danach wirket er in ihnen, das ist, nachdem die zwo Creaturen von Gott gewendet und böse sind, und doch gleichwohl mit getrieben und beweget werden durch die allmächtige Macht und Gewalt Gottes, so können sie nichts denn böses und wider Gott thun. Gleich als wenn ein Reiter ein hinkend und vernagelt Pferd reitet, so reitet er das Pferd nicht besser, denn es an ihm selbst ist; denn ob ers gleich wohl reitet, so geht doch das Pferd übel ...... Da siehst du, daß, wenn Gott im Bösen und durch Böse wirkt, daß wohl böses geschieht; aber Gott thut darum nichts Böses, wiewohl er Böses durch Böse wirkt. Denn dieweil er gut ist, kann er nichts Böses thun .... Derhalben darf man nicht denken, daß, wenn wir sagen, daß Gott etliche verstocket oder Böses in uns wirket (denn verstocken ist Böses thun), daß er also in uns wirke, daß er von neuem Böses in uns schaffe" (2293—2297).

sie ist aber eben damit ein Beweis, daß die Prädestinationslehre bei ihm nicht abgeschlossen ist, wie bei Calvin, sondern zugleich entgegengesetzte Anschauungen ihn beherrschen. — Fürs Dritte findet sich der charakteristische Zug der Prädestinationslehre, daß der Glaube nur die Bezeugung der Erwählung sey, nicht bei Luther; er würde das ohne Zweifel mit Entrüstung zurückgewiesen haben. Aus allem dem — und es ließe sich wohl noch vieles andere hinzufügen — geht doch entschieden hervor, daß die Lehre Luther's in seiner Schrift vom geknechteten Willen und die Zwinglisch-Calvinische Prädestinationslehre zwei von einander völlig verschiedene Dinge sind.

Es finden sich denn wirklich spätere Aeußerungen Luther's, in denen er die Prädestination geradezu bekämpft, indem er ausspricht, das sey „ein gottloser Verstand, daß an Gottes Willen allein es fehle, daß wir nicht selig werden", dann „daß die Welt (die Gott geliebt) nicht heiße Maria, Paulus, Petrus, sondern Welt heißt das ganze menschliche Geschlecht"*).

Aber das Entscheidende ist: die Prädestinationslehre, obwohl sie Luther als vermeintlichen Beweis für seine Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben in jener Schrift mit herein nahm, ist in der That mit derselben geradezu in Widerspruch, und mußte deßhalb abgestoßen werden. Schon in ihrer Grundlage sind beide Lehren sich entgegengesetzt. Die reformirte Prädestinationslehre fußt in letztem auf einer philophischen Gedankenconception von der Alleinursächlichkeit Gottes, sie kann daher dem Menschen gar keine Freiheit zuschreiben, zum Bösen so wenig als zum Guten, und muß in Gott die Ursache finden, daß einige bußfertig, andere verstockt sind. Die lutherische Rechtfertigungslehre fußt auf einer religiösen Seelenerfahrung, nach dieser findet der Mensch in sich ein Unvermögen zum Guten, aber warlich nicht zum Bösen, und muß

*) Guericke, Symbolik, §. 51. Note 196.

er das im Evangelium angebotene Heil in Christo, das sie ihm bestätigt, als jedem Menschen gerade so wie ihm selbst angeboten betrachten. Jene sieht auf Gott als absolute Weltmacht, diese auf Gott als absolute Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe und Barmherzigkeit. Darum ist es für jene nothwendig, für diese gar nicht möglich, Gott zum Urheber der Verdammniß zu machen. Aber auch nach ihrem Inhalte sind die beiden Lehren sich entgegengesetzt. Nach lutherischer Rechtfertigungslehre ist die Rechtfertigung begründet durch den Sühnetod Christi, angeeignet durch den Glauben. Schon die Begründung durch den Sühnetod Christi besteht nicht mehr wahrhaft nach der Prädestinationslehre, denn nach ihr ist dieser nicht der Urgrund des Heils — sonst wäre es ja allen zugedacht — sondern das ist das Dekret der Seligkeit für einige Menschen, das nur durch ihn zur Erfüllung kommt. Vollends aber die Aneignung durch den Glauben besteht nicht mehr nach der Prädestinationslehre. Denn dazu muß der Glaube wirklich ein Faktor des Heils, das zuletzt entscheidende Moment für dasselbe seyn, und er muß wirklich eine That des Menschen seyn. Nach der Prädestinationslehre aber ist er keines von beiden. Er ist kein Faktor des Heils, sondern bloß eine Vollziehung oder, wie Zwingli und Calvin es noch bestimmter ausdrücken, bloß ein Kennzeichen und Bekundung des ohne ihn und längst vor ihm entschiedenen Heils*), und er ist keine That des Menschen, sondern bloß eine Wirkung der unwiderstehlichen Gnade am Menschen. So wenig man sagen kann, daß der Mensch durch

*) J. Müller (Verh. der evang. Generalsynode 1846, Beilage S. 96) behauptet, die „Prädestination ist nicht geeignet, die Kirchentrennung zu begründen". „Denn niemals haben ihre besonnenen Vertreter, am wenigsten Calvin, sie so gefaßt, daß sie den göttlichen Rathschluß von der denselben realisirenden Wirksamkeit des h. Geistes, die Erwählung von der Bekehrung und Heiligung nach der Ordnung des Heils abgetrennt hätten". Allerdings haben sie Bekehrung und Heiligung nicht abgetrennt in der Kette der Wirkungen (es kann niemand sagen, ich beharre auf meiner Sünde und werde selig durch meine Erwählung); aber sie haben sie abgetrennt in der Ursächlichkeit. Diese ist bloß in der Erwählung.

die Auferstehung gerechtfertigt werde, oder (nach lutherischer Lehre) daß er durch die Werke gerechtfertigt werde, weil das alles nur Folge der vorausgegangenen Rechtfertigung ist — ebenso wenig kann man nach der Prädestinationslehre sagen, daß er durch den Glauben gerechtfertigt wird. Es ist nur das eine oder das andere möglich: entweder Entscheidung des Heils durch den Glauben, oder Entscheidung des Heils durch ein göttliches Verhängniß. Mit nichten also ist die Prädestionation eine Lehre, die aus der lutherischen Rechtfertigungslehre als ihre Consequenz hervorgeht. Aus dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten folgt noch nicht die Prädestination, sie folgt nur aus dem Unvermögen des Menschen zum Bösen. Mit nichten auch ist die Prädestination eine Lehre, die neben der lutherischen Rechtfertigungslehre hergeht, die man zu dieser noch hinzufügen oder sie weglassen kann. Die eine schließt die andere aus. So man die Rechtfertigungslehre ernstlich bekennt, muß man die Prädestination verwerfen, und so man die Prädestination bekennt, wird die Rechtfertigungslehre zum bloßen Schein.

Es ist eine irrige Annahme, daß Melanchthon hierin der lutherischen Kirche die Berichtigung gegeben. Hat er gleich das hohe Verdienst, zuerst die Prädestination bekämpft zu haben, so ist doch seine Art ihrer Bekämpfung nicht maaßgebend geworden. Seine eigene Lehre in diesem Stück (der Synergismus) wurde ja von der Kirche gerade verworfen. Gerade diejenigen, die am eifrigsten sich zu Luther im Gegensatz zu Melanchthon bekannten, sind es, von welchen der Widerstand gegen die Prädestinationslehre am energischsten und in maaßgebender Weise ausging. Theologen, wie Marbach und Andreä, nicht Melanchthon, ist die lutherische Kirche hierin gefolgt. Es ist aber eine ebenso irrige Annahme, daß diese lutherischen Theologen nur in Folge der Verbitterung gegen die Reformirten zur Verwerfung der Prädestination gekommen seyen, oder auch, daß nur die besondere Werthschätzung der Gnadenmittel sie dazu bestimmt habe.

Sie kamen dazu durch ein deutliches Bewußtseyn, wie es ein „anderer Geist" ist, aus dem die Prädestinationslehre kommt, als der ihrige, und sie bestreiten sie nicht bloß wegen ihrer Entwerthung der Gnadenmittel, sondern wegen ihres Widerspruchs mit den göttlichen Eigenschaften und mit der wahren Bedeutung des Glaubens*). Die lutherische Kirche verdankt diese Berichtigung nicht dem Zufall der Persönlichkeiten und der Anlässe, sie ist hierbei nur durch ihren innersten Lebenstrieb, wie er schon Luther erfüllte, bestimmt. Schon von Anbeginn hatte sie deßhalb wenigstens die Erkenntniß, daß der Prädestinationslehre keine praktische Bedeutung in der Kirche zukomme, während Calvin erklärt, daß ohne sie keine Demuth vor Gott und keine Zuversicht des Heils möglich sey, und schon von Anbeginn leitete sie ein sicheres Gefühl, ihre klare und gewisse Grundlehre nicht durch Einmischung dieser dunklen und zweifelhaften Lehre zu trüben. In sämmtlichen Bekenntnissen der lutherischen Kirche, denen, die von Luther, wie denen, die von Melanchthon verfaßt sind, ist auch nicht eine Spur von Prädestinationslehre. So wie aber nachher die Prädestination wirklich als ein kirchliches Motiv, als ein „Centraldogma" ausgebildet war, so kam auch die lutherische Kirche zum klaren Bewußtseyn, daß dieselbe ihrer eigenen Grundlehre und der Grundstellung ihres Glaubenslebens widerstreitet, und nunmehr erfolgte denn ihre confessionell-fixirte Verwerfung. Das geschah in der Konkordienformel**).

---

*) So Andreä: „Lästerung ist der Satz, Gott habe einen ewigen Rathschluß gefaßt, einige nothwendig zu verdammen .... Die Lehre vom absoluten Rathschluß macht auch den Dienst des Wortes und Sakramentes unnöthig. Verwerfung aus absolutem Willen, nicht aus Vorhersehen des Unglaubens ist lästerlich." (Schweizer, 480).

**) Schweizer in seinem Buche: „Die protestantischen Centraldogmen", hat hierin ein großes Verdienst um die Aufklärung geschichtlicher Thatsachen. Namentlich hat er die durchgängige Uebereinstimmung der reformirten Theologen, insbesondere auch der pfälzischen, in der Prädestinationslehre evident dargethan. Er hat nicht minder für den geschichtlichen Entwicklungsgang in der lutherischen Kirche schätzenswerthe Beiträge geliefert.

Die Ausführungen der Concordienformel über Willensfreiheit und Prädestination sind nach der theologisch-wissenschaftlichen Seite, so hoch ihr Verdienst auch darin steht, gewiß der Fortbildung, Näherbestimmung, Berichtigung bedürftig. Aber ihre religiös-praktischen Grundgedanken sind die wirklichen realen Glaubenslehren der lutherischen Reformation, welche sie von Anfang

---

Aber seine eigene Grundanschauung über das Verhältniß der Lehren muß bestritten werden. Es ist nicht richtig, daß er die Prädestination als die „absolute Gottesidee, das Umfaßtseyn aller endlichen Ursachen und Erfolge von der unendlichen" betrachtet, welche die Lutheraner „dem Interesse an den kirchlichen Gnadenmitteln aufopfern" (XII). Denn nicht in der wahren absoluten Gottesidee, sondern nur in der abstrakt-mathematisch-spinozistischen Gottesidee liegt es, daß Gott nicht bloß absolute, sondern alleinige Ursache seyn und den Geschöpfen jede wirkliche selbständige Ursächlichkeit fehlen müsse. Es ist sodann nicht richtig, daß er die Betonung der Gnadenmittel als den Grund der lutherischen Widersetzung gegen die Prädestination betrachtet. Dieser ist tiefer die Kernlehre selbst, die Rechtfertigung aus dem Glauben. Es ist endlich nicht richtig, daß er Luther's Rechtfertigung allein aus Gnaden und Calvin's Prädestination als untrennbare Lehren, als einen „zusammenhängenden Prozeß" (57) betrachtet, oder, wie er es anderwärts ausdrückt: „Daß die Lehre vom verknechteten Willen (gänzlicher Ohnmacht des Menschen zur Bekehrung) und die absolute Prädestination zwei Hälften Eines Ringes seyen, läßt sich nicht läugnen" (483). Die Prädestination ist, wie gezeigt worden, und wie Schweizer's eigene schätzbare Nachweisungen bestätigen, keineswegs eine Consequenz der Läugnung des menschlichen Unvermögens zum Guten und des Heils allein aus Gnaden in dem Sinn, wie die lutherische Kirche lehrt, sondern vielmehr ihr Gegensatz, und es war gerade eine Inconsequenz, wenn Luther in seiner Schrift gegen Erasmus die Prädestination mit vertrat. Demgemäß ist es auch eine unzulässige Beweisführung, wenn Schweizer die Aeußerungen Luther's und Melanchthon's für ihre Lehre vom menschlichen Unvermögen als Belege für ihre Prädestinationsansicht gebraucht (57—64). Auch kann danach nicht zugegeben werden, daß der Unterschied in beiden Kirchen wirklich bloß in den verschiedenen Methoden bestand (wie er wohl eine Zeit lang von einigen aufgefaßt wurde), ob man (analytisch) von dem Satze, daß der Mensch alles Vermögen zum Guten nur aus Gnaden habe, hinaufsteige zur Prädestination, oder aber umgekehrt (synthetisch) von dem Satze, daß Gott als die absolute Ursache alles Gute und alles Böse vorherbestimmt hat, herabsteige zum Unvermögen des menschlichen Willens (444. 466). Sondern es sind zwei verschiedene Grundaxiome, auf der beide Lehren ruhen, dort die Rechtfertigung allein aus Gnaden, hier die zweifache Art der Verherrlichung Gottes, und es sind zwei verschiedene Resultate, zu welchen sie gelangen, dort das Unvermögen des Menschen zum Guten, hier die Urheberschaft Gottes am Bösen, wie am Guten.

an erfüllten, und sind die wahren und unverrückbaren Glaubenslehren für alle Zeiten. Diese sind nemlich keine anderen, als die Durchführung der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben, und die Ablehnung der Prädestination.

Ueber die Willensfreiheit lehrt die Concordienformel, daß die Bekehrung des Menschen gänzlich und ausschließlich das Werk der Gnade ist, daß der Mensch nach dem Sündenfalle von sich selbst aus eigenen natürlichen Kräften gar nichts für sein Seelenheil vermag, weder sich vorzubereiten für die Gnade, noch auch mitzuwirken, wenn der h. Geist das Werk der Bekehrung in ihm verrichtet. Der Nachdruck liegt dabei auf dem „von sich selbst" (ex semet ipso) und „aus natürlichen Kräften" (ex propriis naturalibus viribus). Nur in diesem Sinne verwirft sie die Lehre Melanchthon's (den Synergismus), nach welcher der Mensch bei der Bekehrung eine Mitwirkung noch aus seinem natürlichen Vermögen heraus übt, und nur in diesem Sinn verwirft sie die katholische Lehre (Trid. sess. VI. cap. V), daß der Wille des Menschen bei seiner Bekehrung „nicht müßig sey, sondern etwas thue", weil nemlich diese Lehre dazu gebraucht werde, den „Kräften des menschlichen Willens beim Bekehrungswerk etwas beizulegen". Dagegen behauptet sie selbst, daß nach der Bekehrung der (wiedergeborne) menschliche Wille mit dem h. Geist mitwirkt, und daß auch während der „Bekehrung der Mensch kraft der Umwandlung, welche der h. Geist in Verstand und Willen und Seele bewirkt, die angebotene Gnade ergreift", also mitwirkt*). Und sie lehrt, daß in allen Momenten der Mensch das Vermögen habe, der Gnade sich zu verschließen. Sie kennt keine unwiderstehliche und keine unverlierbare Gnade. Nur nennt sie solches Vermögen des Bösen nicht Freiheit.

Ueber die Prädestination lehrt die Concordienformel, daß dieselbe nicht in einem ewigen Rathschluß vor und außer der

*) Hase, II. 671. 679.

Heilsanstalt in Christo besteht, sondern nur in dieser und untrennbar von den in ihr gegebenen Gnadenmitteln und dem Verhalten der Menschen zu denselben. Sie läugnet das absolute Dekret, daß Gott „gleichsam eine militärische Aushebung angestellt und bestimmt habe, der werde gerettet und der werde verdammt", sondern die Erwählung richtet sich nach dem vorhergesehenen Verhalten der Menschen zur dargebotenen Gnade. „Die Vorherbestimmung bezieht sich nur auf die Guten", die Verstockung und Verdammniß der Ungläubigen ist von Gott nur vorhergewußt, nicht vorherbestimmt, und „diese Vorherwissenheit Gottes ist nicht Ursache ihrer Sünde". Gott hat nicht zweierlei Willen, einen offenbaren, der alle zum Heil beruft, und einen verborgenen, der einige von demselben ausschließt; sondern er will „ernstlich", daß „alle zu ihm kommen und sich helfen lassen". Daß ein Theil verloren geht, liegt nicht am Willen Gottes, sondern lediglich an ihrem eigenen.

Das also sind die innersten Beweggründe des lutherischen Bekenntnisses: die Durchdrungenheit von dem vollständigen, sittlichen Verderben des Menschen, die Demuth, das Heil allein der Gnade Gottes zuzuschreiben, der Trost, es nur von Gottes Kraft, nicht von der eigenen Kraft zu erwarten zu haben; aber zugleich auch die vollkommene Bewahrung der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes, daß aus seinem Rathschluß nicht Sünde und Verdammniß kommen kann, und damit wieder die Gewißheit f ü r j e d e n, daß auch ihm Gott ernstlich die Seligkeit zugedenkt. Ersteres theilt die lutherische Kirche mit der reformirten gegen die katholische, letzteres mit der katholischen gegen die reformirte. Es ist das die lautere ewige wahre Stellung der menschlichen Seele zu Gott, die unser Bekenntniß bezeugt und erhält. An solchem Maaßstab der tiefsten Forderungen der Frömmigkeit gemessen besteht es deshalb vollkommen und besteht es allein.

Aber es besteht wirklich auch die Probe der Wissenschaft. Es ist ein ungegründeter Vorwurf, daß die lutherische Lehre die Freiheit des menschlichen Willens läugne. Sie läugnet keineswegs

die Freiheit im gewöhnlichen (philosophischen) Sinn, den man ihr dabei unterlegt, die formelle Entscheidung und das Vermögen zu dem verhältnißmäßigen Guten, wie es der Mensch von Natur erkennt, sondern sie läugnet nur die Freiheit in specifisch christlichem Sinne, das Vermögen zu dem wahrhaften Guten, das der Mensch in seiner Sündenbehaftung gar nicht einmal erkennt, also viel weniger wollen kann, und sie läugnet für das Werk der Bekehrung selbst, wie gezeigt worden, keineswegs die Mitwirkung des Menschen, die „Ergreifung der Gnade", also sein eigenes, creatürliches Thun, sondern sie behauptet nur, daß diese seine Mitwirkung selbst aus einer Umwandlung seines Verstandes und Willens, also aus Erkenntniß, Neigung und Trieb, die der h. Geist erst in ihm erwecken und wirken muß, hervorgeht, und das ist auch gewiß wahr und ist keine Läugnung der Freiheit *). Eben

*) Es ist ein Mangel wissenschaftlicher Darstellung, daß die Conkordienformel das Verhalten des Menschen während und nach der Bekehrung in so schroffen Gegensatz stellt. Denn die Mitwirkung kraft der Umwandlung durch den h. Geist tritt nicht erst nach der Bekehrung, sondern, wie sie selbst lehrt, schon während derselben ein, und ohne sie kann diese gar nicht zu Stande kommen. Es ist ebenso ein mißdeutbares Gleichniß (nach Luther), daß der Mensch vor der Bekehrung sich verhalte, wie ein Klotz, Salzsäule u. s. w. Denn Erkenntniß und Begierde des wahren Heils hat er allerdings, so wenig als ein Klotz; aber ein Bewußtseyn der Gottverlassenheit und ein Verlangen des Friedens mit Gott, wenn auch in verkehrter Weise, hat er doch, was der Klotz nicht hat, und darin allein wurzelt seine „Empfänglichkeit" (capacitas) für die Bekehrung, die auch wieder von Luther und der Conkordienformel anerkannt wird. Es ist auch ein Ungeschick, mit der die Conkordienformel von dem dem natürlichen Menschen noch gebliebenen Vermögen der räumlichen Bewegung (locomotiva potentia), dem Vermögen, in die Kirche zu gehen und die Predigt mit anzuhören, handelt. Zwar das wird ihr fälschlich untergelegt, daß sie dieses als das von Seiten des Menschen hinzukommende Moment für Entscheidung seines Heils ausgäbe, etwa statt der Melanchthonischen Mitwirkung. Sie erwähnt dieses mechanischen Vermögens nur an zwei Stellen, einmal gerade um zu erklären, daß darin gar kein Moment für die Entscheidung des Heils liegt, daß mit allem Anhören des Worts, und allem Nachdenken darüber noch kein Glaube kommt (Hase, 662), das anderemal um zu erklären, daß Gott (nicht der Mensch) dieses Anhören der Predigt als Werkzeug gebraucht, den Menschen zu bekehren (Hase, 671). Aber in dieser letzten Stelle wird die Nothwendigkeit und Pflicht, die Predigt zu hören, und das Vermögen auch des Unbekehrten, sie zu besuchen, in eine

deshalb ist es aber auch ein ungegründeter Vorwurf, daß die Concordienformel durch die Läugnung jeder menschlichen Freiheit und Mitwirkung einerseits und die Läugnung der Prädestination andererseits sich selbst widerspreche, da der Grund, daß ein Theil der Menschen zur Seligkeit, der andere zur Verdammniß gelangt, doch nur entweder in der Entscheidung des Menschen oder im Rathschlusse Gottes liegen kann. Jene Läugnung besteht eben nicht, und die Concordienformel setzt diesen Grund ganz einfach in die Entscheidung des Menschen, da sie jedem ohne Unterschied das Vermögen, die Gnade von sich zu stoßen, zuschreibt.

Daß Gott Erwählung und Verwerfung nach seiner Voraussicht des Verhaltens der Menschen zutheilt — ob sie die Gnade annehmen oder verschmähen werden — ist der menschliche, immerhin unsichere, Ausdruck für die biblische, sichere Wahrheit, daß er sie nach ihrem Verhalten zutheilt. Und es wird dadurch keineswegs die Annahme der Gnade (der Glaube) zur Ursache der Erwählung gemacht, wie der reformirte Vorwurf lautet. Die Concordienformel läugnet ebenso bestimmt, und ohne sich zu widersprechen, daß „in uns selbst ein Grund der göttlichen Erwählung sey". Es ist nemlich in denen, welche die Gnade annehmen, dieses nicht ein Grund ihrer Erwählung, diese bleibt dennoch eine freie Gabe, sondern nur in denen, welche sie verschmähen, ein Grund ihrer Verwerfung. Der Glaube bleibt immer die Wirkung der Erwählung, nicht Ursache, aber die Nichtannahme des Glaubens hindert die Erwählung. In die lebendige Sprache der Kirche übersetzt, heißt das: Wir glauben an eine „grundlose Barmherzigkeit" Gottes (absolutum decretum electionis), aber wir glauben nicht an einen grundlosen Zorn Gottes (absolutum decretum reprobationis).

Verbindung gebracht, und dieses Vermögen des Unbekehrten ist ein unpassender Begriff. Denn erfolgt der Besuch der Predigt ohne die Sehnsucht nach dem Heil, so ist es keine Freiheit und Vermögen, sondern Zufall; erfolgt es aus solchem Sehnen, so ist das ja schon eine Wirkung der Gnade.

Man kann der Conkordienformel keinen anderen Vorwurf machen, als den, daß sie die letzten Fragen unbeantwortet läßt, wie denn in dem einen Menschen so uranfänglich die böse Entschließung, mit der er der Gnade widersteht, wird, in dem anderen nicht? wie eine wirkliche Ursächlichkeit des Menschen, eine Freiheit, die Gnade abzulehnen, mit dem Weltplan Gottes und seiner nothwendigen Erfüllung sich vereinbare? wie die Allbarmherzigkeit Gottes es zulasse, daß er die Menschen mit der Möglichkeit des Abfalls und der Verstockung geschaffen, daß er Völker und Generationen ohne Predigt des Evangeliums gelassen? Das aber ist kein Vorwurf, sondern ein Lob, daß das kirchliche Bekenntniß Fragen unbeantwortet, Widersprüche ungelöst läßt, die zu beantworten und zu lösen Gott unserer irdischen Erkenntniß versagt hat. Selbst nicht als ein wissenschaftlicher Mangel kann das gelten. Will man Kant des Denkmangels zeihen, weil er die Antinomien der reinen Vernunft, die er mit einleuchtender Klarheit darlegte, nicht wirklich zu lösen vermochte? Auf der anderen Seite ist es warlich kein Vorzug, daß die calvinische Prädestinationslehre so logisch übereinstimmend in ihr selbst ist, da sie dafür überall in dem grellsten Widerspruch mit dem Gegenstand sich befindet, mit den heiligen Eigenschaften Gottes, die da gewisser sind, als die Logik, und mit unserem Bewußtseyn ernstlich an uns gestellter Anforderungen und ernstlich an uns ergehender Anerbietungen Gottes, das überzeugender ist, als alle Schlußfolgerung. Auch für die Prädestinationslehre gilt es, daß es nur halbe Wissenschaft ist, die von der religiösen Wahrheit abführt, und daß ganze Wissenschaft wieder zu ihr zurückführen muß.

Es ist die wahre Wissenschaft und die religiöse Tiefe, es ist ein innerster Zug evangelischer Erkenntniß, daß der Mensch nicht mit einer Freiheit außer Gott Gott gegenübersteht, und da zwischen Gut und Bös, zwischen Annahme und Ablehnung der Gnade sich entscheidet; sondern daß er in Gott ist, und in Gott und durch Gott das Gute will, und nur das Heraustreten aus Gott,

das Böse, das Werk seiner uranfänglichen Freiheit ist. Alles Gute ist darum nur ein Waltenlassen des göttlichen Geistes, der ihn durchdringt, ein Nichtzurückstoßen der Gnade, so daß positiv auch nicht eine Faser eigener Ursächlichkeit hinzukommt. Gott giebt das Wollen und das Vollbringen. Er giebt die gute Bestimmtheit des Willens, das Verlangen und Sehnen, aus dem allein ja der Wille sich entschließt. Schon im Urstande der Unschuld hatte der Mensch den Willen des Guten nicht als ein Eigenthum, abgetrennt von Gott, sondern er war nur der beständige Lebensodem Gottes, der ihn durchdrang und erhielt. Ebenso ist die Bekehrung zwar nicht bloß ein Werk Gottes, sondern auch eine That des Menschen; aber diese That geschieht in und durch Gott, Gott giebt Trieb und Kraft zu ihr, ist ihr innewohnend. Dagegen das Böse ist allein die That des Menschen, diese kommt aus seinem eigensten Ich, aus der Creatur in ihrer absoluten Selbstursächlichkeit. Darum ist das Gute nicht sein Verdienst, und doch das Böse seine Schuld. Eine Ursächlichkeit hat also der Mensch auch am Guten, aber nur eine negative, daß er die Gnade nicht von sich stößt, und negative Ursächlichkeit ist kein Verdienst. Daß ein Mensch nicht Mord, Betrug, Hochverrath, Ehebruch verübt hat, ist doch nicht Verdienst, sondern nur Mangel an Schuld. Ebenso hat der Heilige Gott gegenüber nicht das Verdienst, die Gnade angenommen zu haben, sondern nur nicht die Schuld, sie von sich gestoßen zu haben. Ich habe das anschaulich zu machen gesucht durch ein Gleichniß: „So wie man den Schatten, den ein undurchsichtiger Körper wirft, und das Licht, das ein durchsichtiger ausströmt, nicht in gleicher Weise als die Wirkung des Körpers betrachten kann, also auch das Gewährenlassen der Gnade und den Widerstand gegen sie nicht in gleicher Weise als das Werk des Menschen" *). Dies und nur dies ist der Sinn der lutherischen Läugnung des freien Willens. Nur

---

*) Meine Fundamente einer christl. Philos. §. 42.

das ist die wirkliche Divergenz vom katholischen Dogma. Die Prädestinationslehre begegnet nun, gleich der lutherischen Lehre, dem Irrthum, daß der Mensch sich außerhalb Gottes zum Guten entscheide; aber sie verfällt dafür in den andern Irrthum, daß er sich auch zum Bösen innerhalb Gottes entscheide. Jenes heischt das fromme Gemüth, an diesem muß es vielmehr Anstoß nehmen.

So ist es in Ansehung der Freiheit einleuchtend, daß die Entscheidung zum Guten an Gottes Gnadenverleihung liegt, und doch die Entscheidung zum Bösen nicht an Gottes Gnadenvorenthaltung liegt. Warum sollte nicht auch dasselbe gelten für die Vorherbestimmung, daß die Frommen und Seligen von Gott dazu bestimmt sind, die Gottlosen und Unseligen sich lediglich selbst dazu bestimmt haben? Ja, es folgt das mit Nothwendigkeit aus jenem, wenn es uns auch schwer vorstellbar ist. Das eben ist der trügerische Schluß: wenn es lediglich am Menschen läge, sich zum Bösen zu entscheiden, so müßte es auch an ihm liegen, sich zum Guten zu entscheiden, und deshalb umgekehrt, weil Frömmigkeit und Seligkeit auf dem Vorsatz Gottes beruht, also müsse auch Unfrömmigkeit und Verdammniß auf dem Vorsatz Gottes beruhen. Dieses „Also“ ist das Fundament der Prädestinationslehre, auf ihm fußt im letzten die Beweisführung Calvin's (s. v. S. 209.), auf ihm fußt Beza in seinem Briefe an Bullinger über den Bolsek'schen Streit.*) Es ist ein ähnliches „Also“, wie das: Christi Leib ist im Himmel, also kann er nicht im Abendmahl gereicht werden — Christi Leib ist umschrieben, also kann er nicht an vielen Orten zugleich seyn. Dieses Also aber ist nur die Forderung der natürlichen selbstvertrauenden Vernunft, zu der sie nicht berechtigt ist. Daß dieses Also, die natürliche Logik, hier nicht Platz greift, das ist das Geheimniß, nicht ist das das Geheimniß, daß Gott Schuldlose verwirft und doch gerecht bleibt.

*) „Wir sagen also, daß, wer die Verwerfung nicht annimmt, daß der auch die Erwählung läugnen müsse.“ Baum, Leben Beza's I. 162.

Die h. Schrift spricht in menschlicher Weise, daß nur die zum Glauben kommen, die Gott zuvor versehen. Aber die heilige Schrift belehrt uns auch an andern Orten, daß das nur menschlich gesprochen ist, daß vor Gott keine Zeit ist, kein Vorher und Nachher, sondern vor ihm alles ewig ist. Da nun der Cirkel das Sinnbild der Ewigkeit ist, sollte es nicht erlaubt seyn, einen Cirkel anzunehmen: Die Gott erwählt, kommen zum Glauben, und er erwählt die, welche zum Glauben kommen, ihn nicht von sich stoßen? Wenn vor Gott alle Verhältnisse ewig sind, wie auch Calvin, wie auch Luther in der Schrift gegen Erasmus annehmen, so steht nicht bloß Gottes Rathschluß fest, bevor der Welt Gruud gelegt war; sondern ist auch unser ganzes Verhalten schon vor Gott, bevor der Welt Grund gelegt war. Es ist nicht bloß vorhergesehen von Gott, sondern es ist vor ihm bereits wirklich, gegenwärtig, was von unserm Standpunkt bloß als Zukunft erscheint. Es ist vom ersten Willensodem bei der Erschaffung oder Geburt bis zum Lebensende jede Einwirkung Gottes auf die Seele des Menschen und jeder Zug der Hingebung oder des Widerstandes im Menschen und wieder die Mehrung oder Entziehung der Gnade, die darauf folgt nach der eigenthümlichen Führung und Prüfung eines jeden, als Eine Gegenwart vor Gott.*) Sein Rathschluß geht aber, wird man einwenden, wenn auch nicht zeitlich, so doch ursächlich dem Verhalten des Menschen voraus, so kommt es auf dasselbe hinaus. Aber es kommt nicht auf dasselbe hinaus. Denn sein Rathschluß wird auch sofort von dem ersten mathematischen

---

*) Das hat nichts gemein mit der Annahme einer Präexistenz, sondern ist das grade Gegentheil derselben. Nach dieser von Philosophen und Theologen aufgestellten Lehre hätten die Menschen der Zeit nach vor dem jetzigen Leben ein anderes Leben geführt und dort sich zum Guten oder Bösen entschieden, so daß das jetzige Leben nur Nachwirkung oder Abspiegelung des vergangenen wäre. Das ist an sich ein phantastischer Gedanke und löst das Problem nicht, sondern verlegt es bloß. Sondern unser jetziges Leben selbst ist vor Gott zugleich präexistent d. h. stellt sich nach seinem Standpunkt der Ewigkeit nicht als seinen Beschlüssen nachfolgend, sondern gleichzeitig.

Punkt menschlicher Entscheidung an in einem jeden jener Momente wieder ursächlich durch das Verhalten des Menschen bestimmt in einer uns unerforschlichen Wechselwirkung, und das ewige Dekret der Erwählung und Verwerfung ist nicht ein außerhalb dieser Kette stehendes, vorausgehendes (wie nach Calvin), sondern ist selbst zugleich das Ergebniß dieser Kette, ist selbst das Ganze, das sich aus ihr bildet und in ihr entfaltet, ähnlich wie das Leben des Leibes beides, sowohl Ursache als Ergebniß der Funktionen seiner Glieder ist, und ist deshalb kein absolutes (grundloses) Dekret, sondern das dem Verhalten der Menschen gemäß ist. Wenn wir vor Gott unser Thun nicht als eine Zukunft denken dürfen, die er erst abwarten müßte, sondern als Gegenwart; so dürfen wir auch umgekehrt Gottes That der Erwählung oder Verwerfung nicht als eine Vergangenheit denken, sondern als eine Gegenwart. Dann aber ist es klar, daß unser jetziger Glaube, daß unsere jetzige Berufung und ihre Annahme die Erwählung nicht bloß zu unserem Bewußtseyn bringt, sondern sie bewirkt. Wenn die h. Schrift uns auffordert, „unsre Erwählung fest zu machen", so ist das ein Beweis, daß dieselbe nicht ein hinter uns liegender, abgemachter Akt ist, sondern der sich gegenwärtig vollbringt, daß wir nicht über eine vor mehr als sechstausend Jahren geschlagene Schlacht nur Kunde erhalten sollen, ob sie für uns gewonnen worden, sondern daß sie eben jetzt geschlagen wird, und es an uns liegt, daß wir sie gewinnen. Wir müssen entweder uns selbst mit unsrem Thun in die Gegenwart der Ewigkeit versetzen, oder aber Gottes Akt der Erwählung als einen jetzigen in der Zeit gegenwärtig denken, um das Verhältniß seiner Erwählung zu unserm Thun in rechter Weise uns vorzustellen. Calvin aber legt auf der einen Seite die Rathschlüsse Gottes als ewig in die Vergangenheit und dagegen auf der andern Seite das Thun der Menschen als zeitlich in die Zukunft, er legt in seiner Vorstellung zugleich dort den göttlichen, hier den menschlichen Maaßstab unter, dadurch kommt das Ergebniß heraus, daß That

und Leben und Entscheidung nur war, bevor der Welt Grund gelegt war, in einer Vergangenheit, ehe die Menschen gewollt und gehandelt, und nunmehr seit die Welt geschaffen ist und seitdem die Menschen wollen und handeln, alles nur die thatlose Abwindung oder die Bezeugung dessen ist, was damals und ohne der Menschen Wollen und Thun gethan und entschieden worden ist.

Ist der Rathschluß der Erwählung also in Wechselwirkung mit dem Ganzen eines Menschenlebens, so ist es richtig, daß die, so erwählt sind, nicht aus der Gnade fallen können, nur daß es ebenso richtig ist, daß eben die erwählt sind, die nicht aus der Gnade fallen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß jemand in einem Momente wahrhaft in der Gnade stehen und dennoch nachher wieder von derselben abfallen kann, was Calvin läugnet. Denn obwohl das Leben eines Menschen eine Continuität und Einheit ist, so besteht es doch aus lauter einzelnen Willensakten, die alle wieder selbständig sind und ihrem selbständigen Urtheil unterliegen. Die momentane gute Entschließung des Willens wirkt auf die Substanz des Willens, auf seine bleibende Richtung, und diese wirkt wieder auf die momentane Entschließung; aber doch ist hier alles von ureigner Ursächlichkeit und erfordert jeder Moment aufs Neue die ganze That des Menschen, die Zusammenfassung aller seiner Kraft und Anstrengung, und aufs Neue den göttlichen Beistand.*) Daher die Mahnung der Schrift: „Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle" und „Betet ohne Unterlaß". Darum ist beides zumal richtig: Wir ruhen aus und fassen festen Fuß im Gedanken an die ewige Erwählung Gottes, deren wir gewiß werden, sowie wir die Arbeit des h. Geistes in unserm Herzen wahrnehmen und die Verheißungen im Worte Gottes uns vor das Auge führen, und dennoch müssen wir unsre Seligkeit schaffen in Furcht und Zittern, weil die gegenwärtige Gewißheit noch keineswegs die Unverlierbarkeit für die Zukunft in sich schließt.

*) Meine Fundamente §. 39 ff.

Aber die Zuversicht der Gläubigen steht doch auch ohne Prädestination fest, sie steht darauf, daß es nicht immerfort ein neuer Anfang ist, sondern die Einheit des bisherigen Gnadenstandes eine ungeheure Macht für die Entschließung des nächsten Momentes ist, und daß Gott, der allen, sohin auch mir die Seligkeit zugedenkt, immer das Hauptwerk verrichtet, und von uns nicht gefordert ist, seinen Vorsatz der Erwählung zu erfüllen, sondern nur ihn nicht zu vereiteln. Daß also der göttliche Rathschluß unsrer Erwählung ein unwandelbarer ist, so wir ihn nicht vereiteln, nicht daß er eine fertige, abgemachte Sache ist, die von unserm Thun gar nicht abhängt, soll uns das „Zuvorversehen" und das „Erwähltseyn" ausdrücken. Darum ist das Verhalten der Gläubigen nicht Beklommenheit und nicht Sicherheit, sondern Zuversicht und Wachsamkeit. Vom Standpunkte der Prädestination dagegen giebt es für einen Theil der Menschen kein Moment, da sie die Gnadenwirkung einbüßen könnten, für den andern kein Moment, da sie wirklich in der Gnade gestanden. Die Realität und Wahrhaftigkeit des bestimmten Zustandes und der besondern Entschließung in den bestimmten Momenten hört auf, und bloß das Abstraktum der einmaligen Erwählung und Verwerfung bleibt bestehen.*)

Prüft man nun diesen Lehrgegensatz in seinen Folgen für die Frage der Union, so haben wir zuvörderst mit Befriedigung anzuerkennen, daß die Prädestinationslehre in Leben und Bekennt-

---

*) Cromwell fragte (wie Hume erzählt) auf seinem Sterbebette in der Angst seiner Sünden die Prediger seiner Confession, ob die Lehre denn auch gewiß sey, daß, wer einmal in der Gnade gestanden, nie wieder aus ihr fallen könne. Sie versicherten ihm das, und daraus schöpfte er Trost, denn er wisse einen Moment in seinem Leben, in dem er gewiß und wirklich in der Gnade gestanden habe. Cromwell hatte ohne Zweifel über seinen damaligen Zustand sich nicht geirrt. Die Prediger haben nur mit ihrer Lehre geirrt. Ein lutherischer Prediger würde ihm geantwortet haben, daß das ganz gleichgültig sey, ob er einmal in der Gnade gestanden, und daß er statt solcher Ueberlegung jetzt noch durch aufrichtige Buße die Gnade, die allen offen steht, ergreifen möge.

niß der reformirten Kirche doch nicht die scharfe und oberste Stellung einnimmt, wie in der reformirten Theologie. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist durch Luther so sehr der innerste Pulsschlag der Reformation geworden, daß sie auch in der reformirten Kirche nicht aufhören konnte, das zu seyn. Nach ihrem gesammten lebendigen Bewußtseyn stellt es sich deshalb doch immer so heraus, daß der Glaube die Rechtfertigung wirkt, entscheidet, und nicht bloß bezeugt, oder den Menschen derselben gewiß macht, und wie also der Glaube in seiner wahren Werthschätzung als wirklich heilwirkende Ursache anerkannt bleibt, so auch das eine der Gnadenmittel, die Verkündigung des göttlichen Wortes, freilich immer nur für die Erwählten. Daß die Sakramente geringer angeschlagen werden, ist unabhängig von der Prädestination. Namentlich dürfen wir vom Heidelberger Katechismus rühmen, daß er über die Rechtfertigung durch das Verdienst Christi, über den (instrumentalen) Werth des Glaubens, über die heilwirkende Kraft des Wortes Gottes wesentlich lehrt, wie die lutherische Kirche. Ja selbst in der reformirten Theologie, auch bei Calvin, sind jene Folgerungen aus der Prädestination, welche den ganzen gegenwärtigen Heilsvorgang zu einer bloßen Abspiegelung eines vorweltlichen Vorgangs herabsetzen, zwar deutlich gezogen, aber doch nicht zur Herrschaft über die ganze Lehre durchgeführt. Ein Riß bis ins innerste Centrum, demzufolge jede Glaubensgemeinschaft unter den beiden Kirchen aufhörte, ist also die Prädestination dennoch nicht. So kann sie sich nur dann darstellen, wenn man Lutherthum und Calvinismus als zwei philosophische Systeme und nicht als zwei Artungen eines wirklich gotterfüllten Glaubenslebens betrachtet. Aber nichtsdestoweniger ist dieser Lehrgegensatz so tiefgreifender Art, und von so praktisch religiöser Wirkung, daß er, wo er besteht, die Bekenntniß-Einigung unbedingt ausschließt.

Schon das ist von großem Gewicht, daß eben doch auch im Leben sich immer jene Consequenz zu vollziehen droht, nach wel-

cher der Gedanke an den ewigen Rathschluß den Gedanken an das jetzt dargebotene Heil und das Entscheidende seiner jetzigen Ergreifung verdrängt, die Seelen sich in Grübeln über die vor sechstausend Jahren geschehene Entscheidung versenken, statt auf den Christus zu hören, der da heute vor der Thür steht und anklopft. — Sodann wird von jeher (auch in der Konkordienformel) als eine Wirkung der Prädestinationslehre bezeichnet: auf der einen Seite die Verzweiflung in der Angst, zu den Verworfenen zu gehören, auf der andern Seite die frevelhafte Gesetzlosigkeit in der Sicherheit, zu den Erwählten zu gehören. Das ist nun allerdings nicht eine nothwendige Wirkung derselben und nicht das allgemeine Gepräge der prädestinationsgläubigen Kirche; denn gleichwie ihr Urheber in einem ganz eminenten Sinn von beidem das Gegentheil, ein Mann der Glaubenszuversicht und der Gesetzeszucht, war, so konnte auch die seinem Geiste entsprungene Lehre der Kirche im Ganzen nicht solchen Stempel aufdrücken. Aber es ist doch eine Gefahr, die sie für die einzelnen Seelen in sich schließt, und der nach der Erfahrung gerade in religiös erregbaren Zeiten viele verfallen. Es ist eben in jeder Seele ein Ringen unter den beiden widerstreitenden Lehren, der Rechtfertigung durch den Glauben und der Prädestination, und ein ungewisser Ausgang, welche den Sieg erhält. — Ferner ist eine Wirkung der Prädestinationslehre die: Sie wirkt einerseits das erhebende Bewußtseyn, das auserlesene Volk Gottes zu seyn, und damit sowohl eine Energie, die unreine Sitte in der eignen Gemeinschaft auszurotten, als noch mehr eine Siegeszuversicht gegen den äußern Widerstand, eine Gewißheit, alles vor sich niederzuwerfen, ähnlich wie die Kernschaar eines Heeres, und sie wirkt eben damit andererseits einen Fanatismus und eine Lieblosigkeit gegen die Außen, als die von Gott selbst Verworfenen. Es hat mit der Prädestination wirklich der Begriff des „Nächsten" seine volle Wahrheit verloren. Die Menschen nehmen nicht bloß ein verschiedenes Ende, sie sind schon ursprünglich als ganz verschiedene Wesen erschaffen. Der

von Gott für die Verdammniß Bestimmte ist zu demjenigen, den er zur Seligkeit bestimmt hat, in der That gar nicht mehr eines Geschlechtes, nicht sein Nächster. Nach katholischer und lutherischer Lehre ist in jedem Menschen, so lange er lebt, wirklich und nicht bloß in der Einbildung die Möglichkeit und die Aufforderung, ein Gotteskind zu werden; dagegen nach der Prädestination trägt ein Theil das unvertilgbare Siegel der Verdammniß an sich, es ist gar nicht Gottes Wille, daß er gerettet werde, es war gar nicht Christi Absicht, für ihn zu sterben. Allerdings kann der Mensch nicht an andren beurtheilen, ob er zur Classe der Verworfenen gehört. Aber nicht bloß liegt die Versuchung zu solchem Urtheile nahe, so daß die zweite helvetische Confession dagegen zu warnen für nöthig hält, sondern es ist auch der Gedanke der bloßen Wahrscheinlichkeit von unberechenbarem Einfluß, und mit welcher Stärke stellt sich dieser Gedanke der Wahrscheinlichkeit heraus, da wo es nicht bloß Individuen, sondern Massen gilt, nemlich den Gegnern der wahren Bekenner, den Götzendienern. Daß diese, wenn auch Einzelne gerettet werden mögen, doch im Ganzen zu den Verworfenen gehören, hält man doch für unzweifelhaft. Das bestätigt die Geschichte der Religionskämpfe. Es geht durch die Frömmigkeit der Prädestination, so sehr sie zum Enthusiasmus, ja selbst Fanatismus neigt, doch auch ein Hauch von Kälte, weil das göttliche Verhängniß mehr noch als die göttliche Barmherzigkeit und Liebe das innerste Gemüth erfüllt. Außerdem wirkt diese Lehre, besonders nach ihrer Artung, daß der Erwählte auch ein Gefühl seines Gnadenstandes erlangen müsse, häufig eine gewisse Manierirtheit der Frömmigkeit. Es wird verlangt, daß man eine bestimmte Stunde, einen bestimmten Vorgang seiner Bekehrung angeben könne. Die Erkenntniß der wirklichen Führungen Gottes, der bei vielen Menschen die Seele allmählig umwandelt, und oft ihnen selbst verborgen, daß sie nie zu deutlichem Gefühl darüber kommen, geht darüber verloren, und das muß vielfach falsche eigne Tritte und falsche

Urtheile über Andere zur Folge haben. Es ist eine häufige Frage: „Êtes-vous des élus?" Und wenn die Antwort lautet: „Je l'espère", so folgt eine Strafpredigt, daß das Hoffen nichts nütze, nur das Wissen von der Verdammniß errette. Man vermeint, die Erwählung wie ein Certificat in der Tasche zu haben. Man kommt eben hierdurch auch dazu, augenblickliche Erregung für wirkliche Bekehrung zu halten, und gibt oft mehr auf solche eklatante Erscheinungen, als auf stille, feste, harmonische Gründung.

Das sind die Erscheinungen, welche die Prädestinationslehre in größerem oder geringerem Umfange, je nach der besondern Lage, in ihrem Gefolge hat. Aber sie ist an sich und ihrem Wesen nach unzulässig. Es ist eine unzulässige Vorstellung von Gott, ihn als Urheber der Sünde und Verdammniß zu betrachten. Es ist eine unzulässige Stellung zu Gott, seiner Erwählung als einer bereits abgemachten Sache gewiß zu seyn. Es ist eine unzulässige Stellung zu Gott und dem Nächsten, seine Seligkeit nicht von Gottes Allbarmherzigkeit gegen das ganze menschliche Geschlecht, sondern von einer besondern Gunst und Bevorzugung zu erwarten. Man rühmt an der Prädestination, daß sie die absolute Gewähr der Demuth sey, weil der Mensch sich gar keinen Antheil an seinem Heile selbst zuschreibt. Aber sie ist nicht minder eine Versuchung zum Hochmuth, zu den Privilegirten der göttlichen Gnade, der Adelskaste im Reiche Gottes zu gehören. Geburtsauszeichnungen, obwohl sie ohne alles eigne Verdienst sind, pflegen dennoch, wie die Erfahrung zeigt, nicht eben demüthig zu machen.

Die Prädestinationslehre, wo sie bekenntnißmäßig fest steht oder wo sie auch nur freigegeben ist, wie im Heidelberger Katechismus, ist darum ein Hinderniß der Union noch weit stärkerer Art, als der Gegensatz über die Sakramente und dem ähnliches. Denn dieser betrifft doch nur die äußern Mittel des Heils, sie aber betrifft die innere religiöse Stellung des Menschen sowohl zu Gott, als zu dem Nächsten.

Neuntes Kapitel.

Gegensatz in der Lehre von der Schlüsselgewalt.

Es rühmt Melanchthon ganz besonders an Luther, daß er durch seine Schriften die wahre Erkenntniß von der Buße und von der Schlüsselgewalt, die durch scholastisch canonistische Aeußerlichkeit und Spitzfindigkeit entstellt war, im Bewußtseyn der Christenheit wiederhergestellt hat. Die reformirten Schriftsteller, besonders Calvin, stehen hierin auf seinen Gedanken, ja auf seinen Argumenten, und es hat deshalb großen Anschein, als wenn hierin Uebereinstimmung wäre. Dennoch aber besteht ein tiefer Zwiespalt.

Luther's Stellung in diesem Stücke und ganz besonders in diesem Stücke ist, daß er einer menschlich ausgedachten Gesetzesordnung die göttlich verkündete Heilsordnung des Evangeliums, und daß er der beanspruchten hierarchischen Gewalt das einfache Amt der Verheißung entgegensetzt.

Nach der Lehre, die er vorfand, ist die Buße ein Werk des Gesetzes und die Schlüsselgewalt eine Gewalt des Richters nach dem Gesetze. Die Buße besteht in der Zerschlagenheit d. i. der Qual des Herzens, der vollständigen Aufzählung der Sünden durch die Beichte, den Satisfaktionswerken (Rosenkranzbeten, Fasten u. s. w.), diese drei sind das Gesetz, durch dessen Erfüllung die Vergebung der Sünde verdient wird, und der Priester hat als Richter abzuwägen, ob es erfüllt sey, ob das Maaß der Zerschlagenheit dem Maaße der Schuld entspreche, ob und welche Satisfaktionswerke noch nöthig sind zur Lösung. Ueberdieß steht diese Richtergewalt der Schlüssel dem Clerus zu als sein eignes, wenn nicht patrimoniales, so doch statthalterliches Recht zu menschlicher Verfügung. Er bestimmt nach eignem Ermessen die Satisfaktionswerke als Bedingung der göttlichen Sündenvergebung. Er erläßt nach eignem Ermessen die Fegefeuerstrafen und unter Bedingungen, die er selbst setzt, als z. B. Wallfahrt

ach Rom, Beitrag zu einem bestimmten Werk. Er behält Fälle
ür den höhern Sitz (Bischof oder Pabst) vor mit der Wirkung,
aß bis zu ihrer Entscheidung auch dem bußfertigen Sünder nicht
loß die canonische Strafe, sondern die Schuld selbst vor Gott
ehalten bleibt. Er gebraucht Ablaß und Exkommunikation für
eine menschlich gesetzten Gebote und Zwecke, seine menschlichen
Parthehkämpfe. So ist in der Weise des bürgerlichen Rechts ein
Gerichtshof über die Sünder aufgerichtet, und verfügt der Clerus
ugleich als Selbstherrscher über das ewige Loos der Seelen.
Dem entgegen ist die Lehre Luther's, wie sie besonders in der
Apologie unter Berufung auf ihn zusammengefaßt ist. Die Sün-
envergebung wird nicht verdient, sondern umsonst aus Gnaden
empfangen. Empfindung und Qual der Zerschlagenheit, Herzäh-
ung der Sünden, Satisfaktionswerke, wie sie hierfür nichts aus-
richten, so sind sie auch nicht erforderlich. Erfordernisse sind da-
gegen die Zerschlagenheit selbst, die Buße, d. i. der Wille, der
seine Schuld und Verdammungswürdigkeit bekennt und Rettung
sucht, und der Glaube, und zwar der wahrhafte Glaube, dessen
Frucht nicht bloß einzelne Satisfaktionswerke, sondern Umwand-
lung des Sinnes und Lebens ist. Die Schlüsselgewalt ist dem
entsprechend nicht eine Richtergewalt, die über das Verhältniß der
Sünde und die zu leistende Buße erkennt, sondern ein Amt der
Gnade, das dem Bußfertigen ohne Gränze die Sündenvergebung
im göttlichen Auftrag ertheilt. Sie wirkt aber eben deshalb auch
die Sündenvergebung nicht als Richtergewalt durch ihren bloßen
Ausspruch (ex opere operato), sondern als Gnadenverkündung
nur wenn dieselbe zugleich im Glauben ergriffen wird. Danach
endlich ist auch die Schlüsselgewalt nicht einem Obern oder einem
Stande als ein Recht und Eigenthum verliehen, sondern sie ist
als die Gnade des Evangeliums an das Amt seiner Verkündung ge-
bunden, und deshalb in die ganze Kirche, d. i. in die Gemeinde
der Gläubigen, da die Verkündung des Evangeliums aufgerichtet
ist, niedergelegt. —

Diese Lehre Luther's in ihrem ganzen Umfange hat die reformirte Kirche wohl nach ihrer verneinenden (polemischen), aber nicht ebenso nach ihrer gründenden Seite angenommen. Sie läugnet an der Schlüsselgewalt mit der lutherischen Kirche die Gewalt des Gerichts, aber erkennt nicht mit ihr an derselben die Vollmacht der Gnade. Das zeigt die nähere Durchführung.

Die lutherische Kirche bestreitet, wie aus dem Gesagten erhellt, die katholische Lehre von der Schlüsselgewalt nach zwei Seiten: nach ihrer Natur, daß sie nicht eine Richtergewalt sei, und nach ihrer Zuständigkeit, daß sie nicht dem Clerus, abgetrennt von der übrigen Kirche, verliehen sey. Damit aber giebt sie keineswegs den ganzen Begriff der Schlüsselgewalt und demzufolge alle Gemeinschaft mit der katholischen Lehre auf. Luther betrachtet das Lossprechen von der Sünde durch Menschen im Unterschiede der innerlich von Gott zu erholenden Sündenvergebung als eine besondere Einsetzung Gottes von besonderer und ausdrücklicher Verheißung, daher die Schlüsselgewalt im engern Sinne d. h. das Absolviren und Exkommuniciren (denn im weitern Sinne versteht er unter Schlüsselgewalt das ganze Amt des Neuen Bundes) als eine besondere göttliche Vollmacht, die nicht dasselbe ist mit der Predigt des Evangeliums, als der bloßen Ankündigung der Sündenvergebung, sondern vielmehr ihre Anwendung. Diese Vollmacht betrachtet er allerdings als der gesammten Kirche d. i. der Gemeinde der Heiligen (s. nächstes Kapitel) verliehen, aber doch, ordnungsmäßig und Nothfälle abgerechnet, vom Priester zu üben. Darum sollen wir dem Ausspruch des Priesters, der da von der Sünde losspricht, glauben als Ausspruch Gottes selbst. *) Demgemäß gestaltete denn auch die lutherische Kirche

---

*) Walch IX. 3081. „Wenn nun der Priester schleußt ein Urtheil, und absolvirt Dich, so ist es allsoviel gesagt: Deine Sünden sind Dir vergeben, Du hast einen gnädigen Gott. Das ist eine tröstliche Rede, und sind Worte Gottes, der sich dahin verbunden hat, er wolle lassen los seyn im Himmel,

ihre Lehre über die Schlüsselgewalt. Sie erkennt in derselben immerhin eine besondere Vollmacht, nemlich eine Vollmacht der „Applikation“, durch welche die im Evangelium verheißene Gnade der Sündenvergebung auf den Einzelnen angewendet, also ihm die Sünde im Auftrag Gottes und von Gott vergeben, oder aber ihm das versagt wird. Die Schlüsselgewalt ist es danach, welche das Evangelium verwaltet und vollzieht (administrat et exhibet *). Sie erkennt nicht minder, daß, wenngleich diese Vollmacht der ganzen Kirche verliehen ist, doch das geistliche Amt zur Ausübung derselben nach Gottes Ordnung (nicht erst durch Auftrag der Gemeinde) berufen ist. **) In Verbindung damit steht denn auch die lutherische Lehre von der Beichte und Absolution. Wenn gleich die Forderung erschöpfender Aufzählung der Sünden („Ohrenbeichte“) verworfen wird, so wird doch die Privatbeichte empfohlen und beibehalten, daß jeder persönlich vor dem Geistlichen seine Sünde bekenne, sey es die Sünde überhaupt, sey es, je nach eignem Bedürfniß und Rath des Geistlichen, auch besondere Sünden. Auch wird die Beibehaltung der Privatbeichte nicht bloß auf Gründe der Zweckmäßigkeit, Aengstliche zu beruhigen, Rohe zu belehren, Unwürdige ferne zu halten, gegründet, sondern zugleich auf die unbedingte Rücksicht: die Vollmacht des Amtes zur Sündenvergebung und den Segen und Trost, der danach auf der Absolution ruht. ***) Als Gesetz oder Heilsbedingung gilt auch sie nicht.

---

wen der Priester los giebt. So siehe denn zu, daß Du gar nicht zweifelst, es sei also, und solltest ehe vielmal sterben, ehe Du solltest zweifeln an des Priesters Urtheil; denn es ist Christi und Gottes Urtheil. Kannst Du das also glauben, so muß Dein Herz für Freuden lachen, und die Gewalt des Priesters lieb haben, und Gott loben und danken, daß Er durch Menschen also Dein Gewissen tröstet.“ Nur darüber sind die Aeußerungen Luther's schwankend, ob Andere als der Priester nur „so es Noth ist“ oder wohl auch sonst, wenn sie der Glaube treibet, einander Absolution ertheilen mögen. S. Köstlin „Luthers Lehre von der Kirche“ S. 30. u. 34.

*) Quenstedt IV. 396. a. Apologia de poenit. (Hase 167).

**) Quenstedt 403. b.

***) Apologia (181): „Nam et nos confessionem retinemus, praecipue propter absolutionem, quod est verbum Dei, quod de singulis auctoritate

Weit hierüber hinaus geht nun die reformirte Kirche, sie hebt den Begriff der Schlüsselgewalt selbst, wie er hier noch beibehalten ist, auf. Nach Zwingli's Ausführung ist die Schlüsselgewalt, welche in der h. Schrift ertheilt ist, nichts anderes, als der Auftrag, das Evangelium zu predigen. Die Gewalt zu lösen, ist nur die Hinweisung der Gemüther auf die Vergebung, die sie im Evangelium finden können, die Gewalt zu binden, ist nur die Ankündigung des Evangeliums, daß diejenigen, welche nicht Buße thun, der Verdammniß verfallen, und in ihrer höchsten Aeußerung die Meidung des Verstockten, daß er sich selbst überlassen wird, das ist die Exkommunikation. Die Schlüsselgewalt nach allen ihren Aeußerungen ist aber jedem Christen verliehen. Beichte und Absolution haben ihm danach gar keine Beziehung zur Schlüsselgewalt, ja sie fallen nach ihrem ganzen Begriff weg.*) Beichte ist Rathserholung, Absolution ist Rathsertheilung und Trostzusprechung. Privatbeichte wird auch nicht empfohlen und als Regel beibehalten, sondern nur als Ausnahme für schwächere Gemüther anerkannt, und auch für diese Ausnahme

---

divina pronuntiat potestas clavium. Quare impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere. Neque quid sit remissio peccatorum aut potestas clavium, intelligunt, si qui privatam absolutionem aspernantur." Vergl. auch Gerhard, Loci tom. VI. p. 276. 277.

*) Comment. (op. III. p. 221.) „Claves ergo metaphorice adpellavit Christus animorum liberationem et consolationem, quae tunc fit, quum spiritu sancto illustrante mysterium Christi intelligimus eoque fidimus. Solvere ergo nihil aliud est, quam desperantem salute mentem ad certam spem erigere. Ligare vero est obstantem mentem deserere. — 224.... et apud Marcum inquit: Praedicate Evangelium omni creaturae...... Hae igitur claves sunt. — — Hae ergo claves sunt, quae hominem sibi notum faciunt, ut, se cognito, saluti desperet et posteaquam hoc factum est, omnem salutem sibi videat in Christo esse repositam. — — — Sed quid claves sint, hic vero longius distamus, quam coelum et terra. Pontificii enim dicunt auctoritatem esse homini a deo collatam. Christus autem dicit, fidem esse, qua creditur Evangelio ... (also der Glaube ist die Schlüsselgewalt). — — Hoc ergo, quod Marcus dixit: Praedicate Evangelium omni creaturae, qui crediderit, hoc Joannes, ut ostenderet, quid claves olim promissae essent his verbis expressit: Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata etc." Vergl. dann p. 216. über die Zuständigkeit

nicht vorzugsweise an das geistliche Amt verwiesen, sondern die volle Gleichgültigkeit, bei wem man Rath und Trost erhole, nachdrücklich betont, überhaupt aber, im Gegensatze zu Luther, jeder Werth der äußerlichen Absolution durch Menschen geläugnet.*) Das ist im Wesentlichen auch die Auffassung Calvin's. Sie unterscheidet sich nur dadurch, daß Calvin, den Lutheranern sich annähernd, für den Ausnahmefall der Privatbeichte vorzugsweise an den Pastor verweist, wenn gleich auch mehr aus menschlichen Gründen der Angemessenheit.**)

Danach hat in der reformirten Kirche die Schlüsselgewalt nicht die Bedeutung der Applikation des Evangeliums, sondern nur seiner Verkündung. Der Geistliche hat nicht die Sündenvergebung in göttlichem Auftrag dem Gemeindeglied zu ertheilen, sondern nur es zu belehren, wo es dieselbe selbst sich erholen könne. Das heißt aber mit andern Worten, es giebt keine Schlüsselgewalt, sondern bloß einen Auftrag der Predigt, und es giebt keine Absolution, sondern nur Rath und Anleitung, wie Absolution zu suchen. So ist es denn auch die Sitte und Einrichtung in der reformirten Kirche, daß der Geistliche nicht als Werkzeug und Diener Gottes die Absolution ertheilt, sondern nur als Lehrer auffordert, dieselbe innerlich sich von Gott zu erflehen. Es giebt danach nicht bloß keine „von dem Auftrag der Predigt getrennte Schlüsselgewalt“, worin wir Calvin ganz beistimmen, sondern auch keine vom Auftrag der Predigt irgend unterschiedene Schlüsselgewalt. Das einzige, was noch als unterschieden von dem Auftrag der Predigt übrig bleibt, ist dann die Vollmacht der äußern Disciplin,

*) pag. 225. „Et fide, qua soli Deo adhaeremus, experimur humanam conscientiam licet, humana tamen liberatione et absolutione tranquillam reddi non posse .... fide ergo constat, non absolutione interiorem hominem reddi posse certiorem. p. 274. Consultatio ergo est clancularia confessio, claves evangelii expositio.“ Vergl. aber den ganzen Abschnitt De confessione p. 272 ff.

**) Instit. lib. III. cap. IV. §. 10—12. lib. IV. cap. 11. §. 5. u. 6. cap. 12.

nämlich die Exkommunikation, und so werden denn in der reformirten Kirche unter der Schlüsselgewalt die beiden (unter sich so gar nicht verwandten) Stücke verstanden: einerseits die Predigt des Evangeliums, andrerseits die äußere Bußzucht. So namentlich im Heidelberger Katechismus: „Was ist das Amt der Schlüssel? Die Predigt des heiligen Evangeliums und die christliche Bußzucht, durch welche beiden Stücke das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen und den Ungläubigen zugeschlossen wird." Dazu wird die Predigt des Evangeliums ausdrücklich als die allgemeine Verkündung desselben definirt, „das allen und jedem Gläubigen verkündigt .. wie ihnen, so oft sie die Verheißung des Evangeliums mit wahrem Glauben annehmen, warhaftig alle ihre Sünden von Gott .... vergeben sind", — also jede Vollmacht einer Applikation bestimmt ausgeschlossen.

Also ist nach lutherischer Lehre in der Kirche eine Vollmacht niedergelegt, die Sünde dem Bußfertigen zu vergeben, nach reformirter Lehre nur eine Vollmacht zu predigen, daß Gott sie dem Bußfertigen vergeben wolle. Dort ist das geistliche Amt das Werkzeug, durch welches Gott den Einzelnen gegenwärtig sichtbar die Vergebung ertheilt, hier ist es nur der Herold, der allgemein („allen und jedem Gläubigen") den Rathschluß der Vergebung verkündigt, woraus dann der Einzelne entnimmt, wie er zu derselben gelangen möge. Einig ist man darüber, daß die Absolution immer bedingt ist, nemlich von der wirklichen Bußfertigkeit abhängt. Aber der Unterschied ist: in der lutherischen Kirche beruht sie doch auf einem bestimmten Urtheil über den einzelnen Fall, daß hier die Bedingung wirklich existire, nur mit dem Vorbehalt menschlicher Fehlbarkeit; dagegen in der reformirten Kirche wird sie ohne alles Urtheil über den einzelnen Fall blos als bedingter allgemeiner Lehrsatz (in abstracto) ertheilt. Einig ist man ferner darüber, daß das Lösen und Binden durch das Amt auf falscher Voraussetzung — so der Heuchler gelöst und der Reuige gebunden wird — ohne Wirkung ist, und die verheißene Bestätigung

im Himmel nicht findet — und dem dürfte wohl auch die katholische Kirche nicht widersprechen. Aber der Unterschied ist, daß das Lösen und Binden auch auf richtiger Voraussetzung nach reformirter Lehre gar nichts wirkt, was nicht der Bußfertige auch ohne das schon empfängt; dagegen nach lutherischer Lehre ein besonderer Segen, ein besonderer (objektiver) Trost auf das Lösen durch das geistliche Amt, und ein besonderer Unsegen und Gericht auf das Binden durch das geistliche Amt gelegt ist. Ganz treffend und scharf bezeichnet deshalb Chemnitz den Gegensatz, da er sich also äußert: „Reformirte behaupten, daß durch die Absolution die Sünden nicht erlassen werden, weil Menschen nicht Sünden erlassen können, sondern das allein Gottes ist. Deswegen behaupten sie, daß in der Absolution die Gläubigen nichts empfangen, sondern sie bloß eine äußere Erklärung dessen sey, was sie schon vorher haben. Allein Gott, welcher allein Sünden erläßt, thut das doch nicht ohne Mittel (non sine medio), sondern durch das Amt des Wortes und der Sakramente . . . . . In der Absolution erläßt daher Gott selbst durch das Amt des Evangeliums die Sünden den einzelnen Glaubenden, und auf diese Weise ist die Absolution des Geistlichen ein Zeugniß der göttlichen Absolution, woraus das Gewissen Zeugniß hat, daß ihm die Sünden wahrhaft von Gott erlassen" *).

Die reformirte Lehre von der Schlüsselgewalt leidet schon in ihr selbst an einem Mangel innerer Uebereinstimmung. Es ist unter den beiden Stücken, aus welchen sie bestehen soll, Predigt des Evangeliums und Bußzucht (Exkommunikation), kein inneres Band. Die Exkommunikation ergiebt sich in Wahrheit nur aus der Vollmacht, dem bestimmten Einzelnen die Sünde zu vergeben, danach auch zu behalten, dagegen aus der Vollmacht, bloß im Allgemeinen die Bedingungen der göttlichen Vergebung und Verdämmniß zu lehren, ergiebt sich unmöglich die Befugniß, einen bestimmten

*) Exam. trid. pars. II. loc. 10. No. 5.

Menschen von der Kirche und ihrem Heil abzutrennen. Calvin empfindet das und will ihm dadurch begegnen, daß er die Exkommunikation selbst gleichsam als eine bloße Verkündigung faßt, sie solle nur ausdrücken (lehren), daß diese Sitten zur Verdammniß führen, und das unterscheide sie vom Anathema, welches nicht gegen die Sitten sondern gegen die Menschen gerichtet sey, und von welchem deshalb selten oder gar nicht Gebrauch gemacht werden solle*). Allein die Exkommunikation ist eben einmal nicht ein bloß allgemeiner und bloß belehrender Ausspruch, sie ist gegen einen besonderen Menschen gerichtet und ist eine That, ein wirkliches Gericht. „Du bist nach deinem jetzigen Seelenzustand der Verdammniß verfallen", und deshalb werden dir die Mittel der Gnade versagt. Läßt man die Exkommunikation nicht als Ausspruch der Vollmacht, dem Einzelnen die Sünde zu behalten, gelten, so kann sie nichts anderes seyn, als ein bloßes gesellschaftliches Mittel der Ordnung oder Erziehung, auf welches dann die Einsetzung der Schlüssel und die Verheißung, daß, was ihr auf Erden bindet, im Himmel gebunden seyn soll, keine Anwendung finden kann. Der Heidelberger Katechismus sucht die fehlende Einheit unter den zwei Stücken, aus welchen die Schlüsselgewalt bestehen soll, Predigt und Bußzucht, dadurch herzustellen, daß „durch beide Stücke das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen und den Ungläubigen geschlossen wird." Damit wäre immer noch kein Band unter ihnen selbst, daß die Bußzucht Ausfluß der Predigt sey, aufgezeigt, noch wäre aufgezeigt, wie die Bußzucht auch im Himmel gelten soll. Allein es ist dieser Versuch eines einheitlichen Begriffes selbst schon ein mißlungener; denn nach ihm würden nicht bloß die Predigt und Bußzucht, sondern auch die Sakramente, und zwar noch weit mehr als die äußere Bußzucht, unter die Schlüsselgewalt fallen.

Deutlich und entschieden aber sind hierüber die Aussprüche

---

*) Instit. l. IV. c. 12. §. 10.

der h. Schrift für die lutherische gegen die reformirte Lehre: „Nehmet hin den h. Geist, welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Johannes XX). „Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben, Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn“ u. s. w. (Matthäus XVI). Diese Aussprüche enthalten nicht bloß eine Vollmacht, die Grundsätze über Seligkeit und Verdammniß allgemein zu verkünden, sondern auch sie im bestimmten Falle auf die bestimmten Menschen anzuwenden. Es heißt nicht, eure Verkündigung über das, wonach sich Lösung und Bindung richtet, sondern euer Lösen und Binden selbst soll im Himmel erfüllet werden. Das ist nicht Ermächtigung zur Lehre, sondern zur That, nicht zu menschlicher Raths- und Trostertheilung, sondern zu Spendung oder Vorenthaltung einer göttlichen Verheißung. Das kann kein Unbefangener verkennen. Nur eine Schriftauslegung, die den Unwillen über Priestergewalt und deren vorgefundenen Mißbrauch von vorn herein als Maaßstab mitbringt, kann die Verheißung der Schlüssel und den Auftrag der Predigt für ein und dasselbe halten, und bei solcher Auslegung wäre in der That die ungeheure Zusage der Schlüssel in der h. Schrift nichts anderes, als eine hochtönende Redefigur.

Die lutherische Lehre entspricht aber überdieß auch dem großen Beweggrund der Reformation, dem evangelischen Beweggrund, und sie allein entspricht ihm. Denn der evangelische Beweggrund ist, daß die Schlüsselgewalt nicht eine Richtergewalt, dazu eine eigen menschliche Richtergewalt, sondern ein Amt der Gnade sey. Nach lutherischer Lehre ist nun einerseits die Schlüsselgewalt nicht eine solche Richtergewalt. Zwar muß der verordnete Diener des Worts, da er appliciren soll, über den einzelnen Fall urtheilen, aber er urtheilt nicht aus menschlich festgesetzten Einrichtungen und Normen, sondern allein nach Anleitung des göttlichen Worts, und er urtheilt selbst nicht nach göttlichem Gesetz, sondern nur nach göttlicher Verheißung, nicht wie stark die

Uebertretung des Gesetzes, und welche Genugthuung vom Gesetz erfordert werde, sondern bloß, ob ein Funken des glimmenden Dochtes der Buße und des Glaubens vorhanden ist, den der Herr nicht auslöschen wird. Dagegen andererseits ist nach lutherischer Lehre die Schlüsselgewalt ein Amt der Gnade, was sie nach reformirter Lehre nicht ist. Der verordnete Diener des Worts braucht es nicht dem Reuigen selber zu überlassen, daß er nach seiner Anleitung sich Vergebung der Sünden erst suche, sondern er ist ermächtigt, selbst sie ihm zu ertheilen, er ist Haushalter über die göttlichen Geheimnisse und darf aus dem Schatze, der ihm vertraut ist, im Namen Gottes ihm sagen: „ich löse dich hiermit von dem, was dich drückt", und darf niemand darüber sich ärgern und sprechen, wer ist der, daß er Sünde vergiebt?*) Es ist das Motiv der Reformation, daß alles beseitigt werde, was da den Trost schmälert, die Gewissen drückt, daß der Mensch nicht zu bangen habe, ob sein Maaß der Zerschlagenheit genüge, ob ihm die Sünden vollständig beigefallen, ob er die Satisfaktionswerke erfüllen könne; aber das Motiv der Reformation ist nicht, daß das beseitigt werde, was gerade Trost giebt oder doch Trost erhöht, nemlich die Zusage, daß in sichtbar gegenwärtiger Weise mittelst der Vollmacht des Amts Gott die Sünde vergiebt.

Geht man auf das letzte zurück, so hat die reformirte Läugnung der Schlüsselgewalt schlechterdings keinen anderen Grund, als jenes Axiom Zwingli's, daß es keine Heilswirkung geben dürfe, als bei Gott selbst und unmittelbar, daß sich Gott keiner Werkzeuge und Mittel bedienen dürfe, und das ist kein schriftmäßiger Grund.

Wir dürfen niemals verkennen, daß dasjenige, in welchem die Reformirten mit uns übereinstimmen, das Heil kraft innerer Buße und innerer Absolutionserflehung, das ohne Vergleich Wichtigere, das letzt Entscheidende ist. Aber wir dürfen auch nicht eine Lehre, welche die in der h. Schrift so nachdrücklich erklärte

*) Seelsorgerliche Erfahrung hierüber siehe bei Vilmar, Theologie der Thatsachen. S. 96.

Vollmacht läugnet, die von Gott dargebotene Heils- und Trostwirkung ablehnt, annehmen oder durch die Union als zuläßig anerkennen aus dem bloßen Grunde, daß vor dreihundert Jahren eine philosophische Theorie aufgestellt wurde, welche die Gränze zwischen wahrer und falscher Religion darin entdeckt zu haben vermeint, daß die ewige Ursache ihre Macht der Heilswirkung nicht abgeleiteten Ursachen mitgetheilt haben könne.

Zehntes Kapitel.

Der Gegensatz in der Verfassung.

Luther bestritt die Clerikalherrschaft und setzte ihr den Gedanken des allgemeinen Priesterthums entgegen. Das ist der gemeinsame Verfassungsboden der Reformation. Aber der durchgreifende Gegensatz lutherischer und reformirter Verfassungsentwicklung ist der, daß der Gedanke des allgemeinen Priesterthums in der lutherischen Kirche ein Princip über der Verfassung (der äußeren Kirche) ist, das auf ihren Bau nur einen gewissen Einfluß übt, in der reformirten Kirche dagegen das oberste Princip der Verfassung selbst, das ihren Bau ganz und gar bestimmt. Dort bedeutet es, daß der Mensch und die Gemeinde durch den innerlichen Glauben ein Band zu Gott hat über aller äußeren Verfassung und diesem mehr folgen muß als den Autoritäten der Verfassung. Hier bedeutet es, daß der Mensch und die Gesammtheit der Menschen, die Gemeinde, selbst die zu oberst ordnende und entscheidende Autorität der Verfassung seyn müsse.

Der Gedanke des allgemeinen Priesterthums ist bei Luther ein Ausfluß, ja man könnte sagen ein Ausdruck des Gedankens des allein rechtfertigenden Glaubens. Der Glaube wirkt ein unmittelbares, voll einigendes Band zu Gott, er wirkt eine Stellung im Reiche Gottes, über die hinaus es keine höhere geben kann. Der Glaube giebt zu allem die Fähigkeit. Die Schlüssel, die

Vollmachten und Verheißungen sind dem Glauben verliehen. Darum ist jeder Christ d. h. jeder Gläubige Priester. Die Wiedergeburt, nicht die Ordination macht zum Priester. Jeder Christ hat den unmittelbaren Zugang zu Gott ins Allerheiligste, jeder hat die Anforderungen eines Gott ganz geweihten Standes, jeder hat die Fähigkeit zu allen priesterlichen Verrichtungen, zu Lehre und Urtheil über die Lehre, zu Verwaltung der Sakramente, zu Ausübung der Schlüssel, zum Vergeben und Behalten der Sünde. — Apostel, Bischöfe, Pastoren, Prediger sind nicht ein besonderer Stand, nicht eine Kaste, analog dem alttestamentlichen Priesterthum. Sie nehmen keine Mittelstellung ein zwischen Gott und den Gläubigen, daß sie durch das Opfer, das sie und nur sie darbringen, die täglichen Sünden hinwegnähmen. Sie haben nicht eine andere persönliche Qualität (character indelebilis), nicht einen anderen Gnadenstand, andere Anforderungen der Heiligung, ein anderes Verhältniß zu Gott und im Reiche Gottes, nicht eine ausschließliche Fähigkeit, die Gnadenmittel wirksam zu verwalten. Sie sind nur ein Amt, nur die Erwählten und Bestellten zu besonderem Beruf in der wesensgleichen, standesgleichen Gemeinde, und es kann darum selbst dieser Beruf, wenn es Noth ist, außer der Ordnung, von jedem Gläubigen wirksam ausgeübt werden. — Die Gesammtheit der Gläubigen aber, „die Kirche", hat solidarisch und als geistliche Einheit die Schlüssel, sie hat Auftrag und Vollmacht, Sünde zu vergeben und Sünde zu behalten, in den Bann zu thun, Lehrer zu bestellen, und sie hat solidarisch und als geistliche Einheit die Verantwortung für das alles. Auch die Schlüssel, d. i. das Regiment, werden ordnungsmäßig von der Kirche in ihrer Gliederung — also vom Amte bez. unter Mitwirkung der Gemeinde — ausgeübt, aber sie werden im Namen der Kirche, d. h. der Gemeinschaft der Heiligen, und daher unter der geistlichen Mitbetheiligung und Mitverantwortung der Sämmtlichen ausgeübt, und auch sie kommen, wenn es Noth ist, außer der Ordnung den Sämmt-

lichen zur Ausübung zu, daher namentlich wo die Bischöfe vom Glauben abfallen, kommt es der Menge der Gläubigen zu, selbst Lehrer zu bestellen und zu ordiniren.

Es ist die Macht und Verheißung des Glaubens und nicht das Recht des Gemeindegliedes (wäre es auch des bekennenden Gemeindegliedes), wovon Luther ausgeht, und es ist nicht die Kirche als die Gesammtheit und daher Mehrheit der Gemeindeglieder, sondern die Kirche als ein geistliches Glaubensreich, der er die Schlüssel zuschreibt: „Die Schlüssel werden gegeben dem, der auf diesem Fels durch den Glauben stehet, dem es der Vater gegeben hat. Nun kann man keine Person ansehen, die da bleibet stehen auf dem Fels, denn der fällt heute, der morgen, wie St. Petrus gefallen ist. Darum ist niemand bestimmt, dem die Schlüssel gehören, denn die Kirche, das ist denen, die auf dem Felsen stehen." (Walch. XI. 3071). Die Mehrheit oder Gesammtheit der Gemeindeglieder ist es doch nicht, „die da bleibet stehen auf dem Fels", die möchte wohl noch leichter und öfter fallen, als Petrus. Es ist das einheitliche, lebendige, vom h. Geist bewegte Glaubensreich (die unsichtbare, aber doch immer sich sichtbar bewährende Kirche), das da bleibet stehen auf dem Fels. In diesem Glaubensreich wurzeln die Schlüssel. Aus diesem Glaubensreich, dem alle Gläubigen angehören, müssen die Bischöfe und Pfarrherrn, welche dieselbe handhaben, sie herleiten, nicht aus einer ihnen persönlich verliehenen Berechtigung und Fähigkeit *), und an dieses Glaubensreich

*) Nur das meint Luther, wenn er dann fortfährt: „Die christliche Kirche hat allein die Schlüssel, sonst niemand, wiewohl sie der Bischof und der Pabst können brauchen, als die, welchen es von der Gemeinde befohlen ist". Nicht meint er, daß Bischof und Pabst sie als die Mandatare der Vielen brauchen, die vielleicht noch weniger im Glauben stehen, als sie selbst. Wie auch die Worte dahin verstanden werden können, so ist doch ihr wirklicher Sinn nur aus dem Ganzen des Gedankenganges zu entnehmen. Desgleichen wenn Luther behauptet, daß jeder Christ nicht bloß das Recht, sondern auch die Ausübung („Brauch") der Schlüsselgewalt habe, und die katholische Unterscheidung, daß die ganze Kirche zwar Recht und Gewalt,

fallen sie zurück, wenn Bischöfe und Pfarrherrn vom Glauben abfallen. Mit diesem allem ist also nicht gesagt, daß Amt und Gewalt sich von der Gesammtheit der Gemeindeglieder als allgemeiner Priester ableiten, oder daß die Gesammtheit der Gemeindeglieder als allgemeine Priester sie ausüben, etwa gar in gleicher Conkurrenz ausüben müsse*). Ja es ist von dem allgemeinen Priesterthum gar keine Anwendung darauf gemacht, was der ordnungsmäßige Bau der Verfassung sey, ob Regierung durch Bischöfe oder gewählte Synoden u. s. w., er bestreitet nicht einmal die vorgefundene Kirchenverfassung ihrer Form nach. Sondern die Anwendung vom allgemeinen Priesterthum auf die Verfassung ist nur die: über der so oder anders geordneten Verfassung und ihren Autoritäten steht immer der Glaube und das Glaubensreich, welches die Kirche ist. Dieses ist die Quelle ihrer Vollmachten und in diesem liegt die Macht und das Recht, wenn sie und ihre Autoritäten vom Glauben abfallen, sie unabhängig von ihr auszuüben und, im Zeugniß wider sie, Verfassung und Autoritäten neu aus sich aufzurichten.

Hiernach ist das allgemeine Priesterthum bei Luther ein Gedanke außer und über aller Verfassung, nicht der den Bau der Verfassung selbst bestimmende Gedanke. Aber ein Einfluß auf die Verfassung kann diesem Gedanken nicht fehlen. Ein solcher Einfluß desselben ist schon jenes Recht der Gläubigen, die bestehende Verfassung, wenn ihre Obern abfallen, zu durchbrechen, das Luther selbst als eine hauptsächliche Anwendung desselben gel-

---

aber der Bischof den Brauch habe, „erdichtete Unterscheidung und Lüge" sey (X. 1848), so will er damit nur die allgemeine Fähigkeit des Christen ausdrücken, nicht aber, daß nach ursprünglicher göttlicher Ordnung alle die Ausübung hätten, und es freie menschliche Ordnung und Zweckmäßigkeit sey, daß einer für die anderen bestellt wird.

*) Die Homberger Synodalverfassung, welche eben auf das allgemeine Priesterthum in diesem Sinne gebaut ist, und die man aus Mißverständniß des Gedankens Luther's als dessen Verwirklichung ansieht, betrachtet deshalb Luther in voller Uebereinstimmung mit sich selbst als etwas ihm ganz Fremdes, als ein thörichtes doktrinäres Gemächte.

tend macht. Er muß aber nicht minder auch auf die Gestaltung der Verfassung einen Einfluß äußern. Er äußert ihn darin, daß der Gemeinde fortwährend in allem, was mit Glauben und Bekenntniß zusammenhängt, ein Recht der Bestätigung und damit der Ablehnung zukommt; daß zu den kirchenregimentlichen Funktionen außer den Theologen auch gottesfürchtige und unterrichtete Männer aus dem Laienstande hinzugezogen werden sollen; daß die evangelische Obrigkeit, obwohl Laie, dennoch ihr Schutzrecht über die Kirche in selbständigem Urtheil ausübt. Auch diese Züge sind in der lutherischen Reformation von Anfang an ausgesprochen und ununterbrochen festgehalten worden. Mit allem diesem ist aber nicht die Gemeinde die oberste bestimmende Macht und Autorität in der Kirche, ist also nicht die Verfassung auf den Gedanken des allgemeinen Priesterthums, des gleichen Rechts eines jeden Christen aufgebaut.

Dieser Aufbau der Verfassung ruht in der lutherischen Kirche auf ganz anderen Principien. Zunächst war der mächtigste Beweggrund, und der namentlich Luther am innersten saß, die Sicherung der Predigt des reinen Evangeliums. Diese zu erreichen und weiter nicht ging sein Kampf gegen das Bestehende. Wer nach Grundsätzen, wie sie im Wesen der Kirche liegen, die Lehrer zu bestellen, die Anordnungen zu treffen habe, darüber machte man sich in der deutschen Reformation lange Zeit gar keine Gedanken. Nur von dem Zweck, die Predigt des reinen Evangeliums zu sichern, ließ man sich leiten. Aus dem Hinblick auf ihn sind die bedeutendsten und charakteristischen Einrichtungen der lutherischen Kirche hervorgegangen: — die Superintendenten, die Visitationen, nach gewisser Seite auch die Consistorien, und vor allem die oberste und alles umfassende Einrichtung selbst, das landesherrliche Kirchenregiment. Die Erfahrung, daß es die Predigt des Evangeliums schützt und fördert, und nicht theologischer Grundsatz war es, was für dasselbe den Ausschlag gab. Sodann war man von der Vorstellung geleitet, daß es kein göttliches Gebot

gebe, das die Formen der Kirchenverfassung genau vorzeichnete, sondern es in weiter Ausdehnung Sache christlicher Freiheit sey, dieselbe in mannigfacher Weise für jenen obersten Zweck der Kirche zu gestalten. Ein Streit, ob nach Gottes Gebot episkopale oder presbyteriale oder consistoriale Verfassung bestehen müsse, konnte deshalb in der lutherischen Kirche gar nicht aufkommen, alles das gilt als zulässig. Diese Freiheit beruht gerade darauf, daß man das allgemeine Priesterthum nicht als das constituirende Princip der Verfassung aufstellte, und deshalb ebenso wenig mit der reformirten Kirche die Gewalt der Gemeinde (oder Aeltesten), als mit der katholischen Kirche die Gewalt der Hierarchie als gottgeboten ansah. Endlich aber erkannte man dennoch auch bestimmte Grundsätze als göttliches Gebot und Schranke jener Freiheit an, die jedoch nur allgemeinen Maaßstab, nicht bestimmte Form der Verfassung enthalten. Diese Grundsätze sind: das Gebot, daß weltlich und geistlich Regiment nicht gemengt werden dürfe — die Aufforderung christlicher Obrigkeit als Hüter beider Tafeln zu Schutz und Pflege der Kirche — der besondere Beruf des Lehramts auch für die Regierung der Kirche, die man in altkirchlichem Bewußtseyn festhielt — und endlich das allgemeine Priesterthum mit dem Einfluß, wie er eben beschrieben worden.

Auf Grundlage dieser festen Principien und getrieben durch jenes praktische Ziel, unter den gegebenen Verhältnissen die Predigt des Evangeliums am sichersten zu fördern, gestaltete sich die lutherische Verfassung. Es ist bekanntlich diese: Der Landesherr hat als christliche Obrigkeit die Fürsorge für die Kirche, daraus das Kirchenregiment, aber er muß es gesondert von der Landesregierung und unter ganz anderen Bedingungen ausüben. Er muß ein Consistorium haben, an erster Stelle aus Theologen, dann aber auch einigen Laien bestehend. Dieses ist das unentbehrliche Mittel und Organ seiner Kirchenverwaltung, und ist zugleich Vertreter der Kirche für die Zucht, namentlich den Bann, den es selbständig übt und nur seine Bestätigung nachsucht. Für neue

grundsätzliche Einrichtungen muß der Landesherr überdieß das Urtheil des Lehramtes einholen in Organen, die als Vertreter der reinen Schriftlehre anerkannt sind, doch ohne daß diese näher bestimmt wären (Synode des Lehrstandes, einzeln die Superintendenten und vornehmsten Pastores, theologische Fakultäten). Außerdem hat die Gemeinde in allem, was mit dem Bekenntniß zusammenhängt, das Recht des Widerspruchs aus Gründen.

Der Schlüssel aber zum völligen Verständniß dieser Verfassung ist das innere Umschlagen des Gedankens von Beruf und Recht christlicher Obrigkeit für die Kirche. In seinem Ursprung war das der Gedanke der Schirmherrschaft, d. i. der Fürsorge (cura), des Schutzes und der Pflege (tueri et nutrire), nur daß die Obrigkeit, vermöge des allgemeinen Priesterthums, solche nach eigenem Urtheil über die Schriftmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, daher mit einem selbständigen Einfluß auf die Kirche zu führen habe. Allein theils aus Unklarheit, da man Kirchenschutz' und Kirchenregierung nicht scharf genug auseinander hielt, theils aus Noth der Zustände, da die katholischen Bischöfe das Evangelium befeindeten, und die Reformatoren sich selbst nicht berufen fanden, sich zu Bischöfen aufzuwerfen, also niemand in der Kirche zur Regierung derselben berufen schien, übertrug man dem Landesherrn die Kirchenregierung selbst, und hielt das aus jenem Gedanken der Schirmherrschaft für gerechtfertigt. Jedoch behandelte man eben aus diesem Grunde das landesherrliche Kirchenregiment in der Durchführung wieder nach der Natur der bloßen Schirmherrschaft. Man machte den Landesherrn der Form nach zur obersten Autorität der Kirchengewalt selbst, aber für den Inhalt der Anordnungen und den Vollzug der Verrichtungen sollte er nur gleich als Inhaber der Schirmherrschaft gestellt seyn.

Auf Grundlage eben jener Principien und im Anschluß an das nun Bestehende bildete sich auch die lutherische Verfassungslehre, nachdem man im Fortgange doch dazu gedrängt war, sich über dieselbe klar zu machen. Als solche stellte sich nemlich unter

allgemeiner Anerkennung die Auffassung heraus, daß die Kirche ein Organismus drei verschiedener Stände sey, und jeder derselben einen besonderen Beruf für die Kirchengewalt habe: der Obrigkeit (magistratus) komme die äußere Autorität und Gewalt zu, dem Lehramte (ministerium) der Einfluß auf den Inhalt der Anordnungen und die Ausübung der kirchenregimentlichen Funktionen, der Gemeinde (populus) die Bestätigung oder Ablehnung.

Darnach ist also nicht das allgemeine Priesterthum, sondern der Beruf der Stände das Princip der lutherischen Verfassungslehre und das Princip der wirklichen lutherischen Verfassung. Ein in göttlicher Ordnung gegründeter Beruf der christlichen Obrigkeit und ein in göttlicher Ordnung gegründeter Beruf des Lehramtes für die Kirchenregierung sind zusammen mit dem im allgemeinen Priesterthum gegründeten Rechte der Gemeinde die Elemente, aus welchen sie gebildet ist. Insbesondere ist es die Bedeutung des Lehramtes, auf welcher in der Verfassung der lutherischen Kirche ein großes Gewicht ruht. Als Begriff desselben wird zwar nur der Dienst des göttlichen Worts (ministerium verbi divini) d. i. Predigt und Sakrament bezeichnet. Allein in der Anwendung werden ihm die wesentlichsten Befugnisse für das Kirchenregiment zugeschrieben, und zwar aus göttlicher Ermächtigung (de jure divino). Ihm kommt es nach dem Bekenntnisse und der Doktrin der lutherischen Kirche grundsätzlich zu, über die Lehre zu erkennen (cognoscere doctrinam) und Irrlehren zu verwerfen (unbeschadet der Zustimmung und Ablehnung der Gemeinde), und ist deshalb unter dem landesherrlichen Kirchenregiment sein Beirath und Gutachten über Schriftmäßigkeit der Anordnungen unentbehrlich. Ihm kommt es zu, die Ordination zu ertheilen, gewiß mit eigenem Urtheil über die Würdigkeit in Lehre und Wandel. Ihm kommt es zu, für Aufsicht und Verwaltung, wenn auch unter Mitwirkung von Laien, so doch an erster Stelle das Organ zu seyn. Ihm kommt die Schlüsselgewalt in ihrem engern Begriff zu, daß Absolution und Exkommunikation,

wenn gleich der Kirche in ihrem Gesammtorganismus aufgetragen, doch von ihm ausgeübt werden. Die Absolution kommt ihm ausschließlich zu, und die Exkommunikation an erster Stelle und zur eigentlichen Verhängung, so daß die Gemeinde nur als zustimmend und ablehnend, die Obrigkeit als äußerlich sanktionirend erscheint*). Wo beide Elemente — geistliches und weltliches — zusammenwirken im Consistorium, da ist doch das geistliche immer der Schwerpunkt. So concentrirt sich denn auch die Kirche in den geistlichen Mittelpunkten. Es sind die Superintendenten, um die sich Pfarrer und Gemeinden sammeln, um vom ihnen Impuls zu bekommen.

Der Geist der lutherischen Kirchenverfassung, der in ihren besten Zeiten sie beseelte, ist kein anderer, als daß der gottesfürchtige Fürst die Kirche regiert, indem er pflichtmäßig dem Rathe der erleuchteten Lehrer und ihrem Urtheil über Schriftmäßigkeit folgt, und die Gemeinde in dieser Verbürgung der Predigt des wahren Evangeliums ihre Befriedigung findet. Das thatsächliche Verhältniß bei Gründung der lutherischen Kirche — das Verhältniß der sächsischen Fürsten, Luther's und der Gemeinde — wurde zum Rechtsverhältniß für ihre ganze Dauer, und der Geist, der in jenem waltete, ist auch die bestimmende Macht und der richtige Maaßstab in diesem. Daß die Mitwirkung der Gemeinde so sehr zurücktrat, kommt im ursprünglichen Zustande nicht aus einer Richtung der Kirche nach polizeilichem Regiment, sondern aus dem Gedanken, wie es nur darauf ankomme, daß jeder Seele das reine trostreiche Evangelium verkündet werde, und sie es ungestört in sich bewege, alles andere dagegen Nebensache sey. Das ist der Gedanke, der Luther von Anfang an erfüllte, längst vor dem Bauernkrieg und der wiedertäuferischen Bewegung. Die Erfahrung dieser Volksbewegungen, das zunehmende Polizeiregiment in den deutschen Territorien, die theologischen Streitigkeiten

*) Gerhard, loci XIII 15. 109.

trugen nachher dazu bei, das Recht der Gemeinde noch mehr herabzudrücken. Aber das ist doch der auf edlerem Beweggrunde ruhende Grundton der lutherischen Kirche, daß die Gemeinde nicht so viel mit Regierung und mit äußerer Rührigkeit sich befasse, sondern das reine Wort aufnehme in einem stillen Herzen. —

In der reformirten Verfassungslehre und Verfassungsbildung ist nun, im Gegensatz zur lutherischen, der allein bestimmende Gedanke das Recht der Gemeinde, und zwar gerade in scharfer Entgegensetzung gegen die Befugnisse des Lehramtes.

Unter sich gehen Zwingli und Calvin ungeachtet dieser gemeinsamen Grundlage auch hier wieder, und hier noch weiter als in anderen Stücken, aus einander.

Zwingli ist vollkommen erfüllt von der Souveränetät der Gemeinde als Menschenmenge, von der Souveränetät der Kopfzahl. Seine Aeußerungen an verschiedenen anderen Stellen, wo er die Kirche als die Gesammtheit der Christen bezeichnet, lassen zwar die Deutung im richtigen Sinne zu, daß er die Sämmtlichen nur mit einschließt, im Gegensatze gegen die Meinung, daß der Clerus ausschließlich die Kirche ist oder darstellt. Aber ganz unzweideutig bekundet die Abhandlung über die Eucharistie seine Vorstellung, daß unter den sämmtlichen Mitgliedern jeder gleiches Recht zu ordnen und zu beschließen hat, und deshalb die Zahl entscheidet. Hier nemlich, da er sich über die Kirchengewalt des kleinen Rathes ausspricht, erkennt er, dem Princip nach, es als einen ganz gegründeten Vorwurf an, „daß wir dasjenige, was der ganzen Kirche zukomme, durch die Zweihundert handeln lassen, da doch die Kirche der ganzen Stadt und der Nachbarschaft ungefähr Siebentausend seyen“, und rechtfertigt das nur damit, daß die Zweihundert das, was „durch Urtheil der ganzen Kirche“ geschehen müßte, nur kraft „einer stillschweigenden Zustimmung“ der Kirche vornehmen, und die Gefahr der Uneinigkeit und Aufregung solches erheische. Dabei erfordert er allerdings, daß die Zweihundert sich durch das Wort Gottes leiten lassen,

und verheißt den Siebentausend, daß widrigenfalls die Prediger sofort es zur Anzeige bringen und ihre Stimme erheben würden. Allein diese Bedeutung des Predigtamts wird doch nur gegenüber dem bevollmächtigten Magistrat geltend gemacht; gegenüber den Siebentausend, an welche eben als an die höchste Instanz appellirt wird, hat sie keine Stelle. Die Prediger sollen für die Kirchenregierung keine andere Stellung, Befugniß und Macht haben, als die Verkündigung und Warnung, die sie ja ebenso auch für die Staatsregierung haben*). Der Grundsatz des absoluten Rechts eines jeden Kirchengliedes auf gleiche Concurrenz bei den Beschlüssen — dieser Nerv des Kopfzahlsystems — stellt sich nach seiner ganzen Stärke ebendaselbst auch in der Aeußerung dar: daß „die Gemeinde zu Antiochia nur zwei, Paulus und Barnabas, nach Jerusalem entsendete und nicht selbst entschied, was sie doch dem Rechte nach gekonnt hätte". Es war also nach dieser Auffassung von Seiten der Gemeinde zu Antiochia ein freiwilliger Verzicht zum Zwecke des Friedens, daß sie in jenen Fragen der Beschneidung u. s. w. die Entscheidung bei den Aposteln des Herrn und der Gemeinde seiner Jünger zu Jerusalem suchte und ihre Bekehrer dabei ihre Sache führen ließ, dem Rechte und dem Grundsatz nach konnte sie selbst durch Stimmenmehrheit darüber beschließen, da jedem Mitgliede dasselbe Recht und derselbe Antheil an der Entscheidung zukommt, als dem Petrus und Jakobus oder dem Paulus und Barnabas. Es entspricht das auch vollständig der Auffassung Zwingli's vom Staate, die, wie oben gezeigt worden, keine andere ist, als die Rousseau'sche Volkssouveränetät. — — Ungeachtet dieses Grundsatzes von Souveränetät der Gemeinde legt nun Zwingli thatsächlich die ganze Kirchengewalt der weltlichen Obrigkeit bei. Zunächst schon kraft jener Annahme einer stillschweigenden Uebertragung, und auch darin zeigt sich eine Wiederkehr derselben Erscheinung auf

*) Opp. III. p. 339.

kirchlichem und politischem Gebiete. Es ist derselbe Vorgang, wie nachher in Frankreich, wo man so oft theoretisch die souveräne Volksgewalt verkündete, und praktisch gleich als im Auftrag derselben die unumschränkte Gewalt einer Regierung aufrichtete. Dazu kommt nun aber noch ein anderes, ebenso tief greifendes Princip bei Zwingli, daß er der Obrigkeit auch noch in selbständiger Weise, nicht blos in Uebertragung des Volks, einen beträchtlichen Theil der Kirchengewalt beilegt, indem er nicht bloß die wirklich weltlichen Sachen, die im Mittelalter vor das geistliche Forum gezogen wurden, sondern auch rein kirchliche Sachen, namentlich Alles, was Gerichtsbarkeit ist, für weltlich erklärt, falls die Obrigkeit christlich ist: „Alles, so der geistlich Staat im zu gehören rechts und rechtsschirmhalb fürgiebt, gehört dem weltlichen zu, ob sie christen seyn wollend“ (These 36). Das Wichtigste darunter ist die Kirchenzucht: „Nachdem die christlich Oberkeit die laster selbst straft, wird der Bann nicht mehr vonnöthen sin“. Der Bann ist gerade die Spitze der Kirchengewalt. Tritt die bürgerliche Strafe an seine Stelle, so ist die Obrigkeit von selbst ohne alle Uebertragung Inhaber ihrer wesentlichsten Befugniß. Der Gedanke, daß die Obrigkeit im stillschweigenden Auftrag der Gesammtzahl die Kirche regiere, und der Gedanke, daß sie als christliche Obrigkeit für das Meiste Recht und Beruf dazu habe, mischen sich solcher Weise in Zwingli's Vorstellung. Sein praktisches Ergebniß aber ist ein Territorialismus ganz anderer Art, als der der deutschen Reformatoren, ein grundsätzlicher, scharfer, profaner Territorialismus. Ihn bestimmt nicht, wie sie, der Gedanke eines Schutzrechts, einer „Fürsorge für die Kirche“, sondern einer unmittelbaren Gewalt über die Kirche. Er erkennt nicht, wie sie, den Grundsatz, daß weltlich und geistlich Regiment nicht gemischt werden dürfen, daß die Obrigkeit für die Regierung der Kirche sich besonderer kirchlicher Organe bedienen müsse, sondern die Obrigkeit herrscht über das Kirchliche geradeso, wie über das Weltliche, ohne besondere Einschränkung.

Nicht blos kommt bei ihm die Kirchenregierung in weltliche Hände, sie wird in hohem Grade selbst weltliche Sache. So gestaltete sich denn die Verfassung wirklich nach Zwingli's Anleitung in Zürich und Bern. Der Magistrat regiert die Kirche wie alles andre, in außerordentlichen Fällen zieht er Gutachten der Theologen ein, an die er jedoch nicht gebunden ist, sondern nach seinem („unserm") „Ermessen handelt". Der kirchliche Gemeinderath („Kirchenstillstand") hat nur Mahnung und geringe Ahndungen, sonst Anzeige der Vergehen an die bürgerliche Behörde. Ja sogar die Forderung der Gemeinden, ihre Prediger zu wählen, schlug der Magistrat von Zürich 1525 ab, trotz der verkündeten Gemeindesouveränetät und trotz dem, daß die Gemeinde zu Antiochien selbst die Grundfrage der Kirche hätte entscheiden können, ohne sich an die Apostel und den obersten Sitz zu Jerusalem zu kehren. Gemeindesouveränetät und absolute Magistratsgewalt — das sind die beiden Pole, zwischen denen Zwingli's Verfassungswerk schaukelt, jenes hauptsächlich als Theorie, dieses als Praxis. Das Eine, was ihm fest steht ohne Wanken, ist die Verneinung: daß dem geistlichen Amt keine äußere Gewalt, Anordnung, Leitung in der Kirche zukommt, sondern bloß die Verkündigung des Wortes.

Calvin weicht von Zwingli vor allem darin ab, daß er die Verweltlichung der kirchlichen Funktionen und die Ueberantwortung des Kirchenregimentes an die weltliche Obrigkeit, die daraus folgt, nicht vertritt, sondern vielmehr aufs schärffste bekämpft. Der kirchliche Bann ist ihm auch jetzt, so gut als zu der Apostel Zeit, eine göttlich gebotene Einrichtung, ja der Mittelpunkt des ganzen Kirchenwesens. Daß diejenigen, die „nicht wissen, was der Grund ihres Heils ist", oder gar falsche Lehre verkündigen, und diejenigen, welche in Lastern leben u. s. w., nicht zum Abendmahl gelassen werden, darum bewegt es sich. Der weltlichen Obrigkeit schreibt wohl auch Calvin einen Beruf für die Kirchenregierung zu, indem er sich hierin überall an die Aussprüche der

deutschen Reformatoren anschließt (von Trennung geistlichen und weltlichen Regiments, von der Obrigkeit als Hüter beider Tafeln), und er hat ihr in Genf einen bedeutenden Antheil wirklich eingeräumt. Die weltliche Obrigkeit bestellt dort Prediger und Aelteste auf Gutachten der Prediger und unter Zustimmung der Gemeinde. Aber diese Verbindung von Staat und Kirche, die der ganzen Zeit angehört, stellt sich bei Calvin doch grade in entgegengesetzter Art, als bei Zwingli. Zwingli verweltlicht in weitem Maaße die Kirche, Calvin verkirchlicht (theokratisirt) in weitem Maaße den Staat. Jener löst die Kirchenzucht auf in bürgerliche Polizei, dieser verwendet die Thätigkeit der bürgerlichen Polizei und Strafrechtspflege zu dem Zwecke, die Zucht der Kirche zu stützen. Auch ermäßigt Calvin die Macht des kleinen Rathes in kirchlichen Dingen weit mehr als Zwingli durch die Betheiligung der Geistlichen und der Gemeinde. Ja es ist eine Eifersucht, daß durch diesen Einfluß die kirchlichen Funktionen nicht verweltlicht werden. So wird z. B. in den Genfer Ordonnanzen verboten, daß die Syndici, die Vorsitzende des Consistoriums werden, nicht mit dem Stabe, dem Zeichen ihrer bürgerlichen Gewalt, präsidiren dürfen, auf daß klar werde, daß sie rein als Aelteste ihren Sitz haben.

Sodann weicht Calvin darin von Zwingli ab, daß er die Gemeindegewalt nicht so ausschließlich und unermäßigt aufrichtet. Er räumt dem Predigtamte immerhin einen besondern Beruf ein — und das wird sogar von lutherischen Dogmatikern ihm nachgerühmt, er leitet den Beruf, den er der christlichen Obrigkeit zuschreibt, aus ihrem göttlichen Auftrag, über beide Tafeln zu wachen, und nicht aus dem Mandate der Siebentausend her, in allem dem den deutschen Reformatoren sich anschließend, und er sucht nicht bloß thatsächlich, die Massenherrschaft abzuhalten, sondern er stellt ihr grundsätzliche Einrichtungen entgegen.

Endlich weicht Calvin darin von Zwingli ab, daß er die

Gemeindegewalt selbst nicht als Gewalt der Kopfzahl, sondern des Laienelements, also doch als einer Einheit faßt.

Aber das ist doch auch bei Calvin so gut als bei Zwingli das beherrschende Princip, daß die Gemeinde — also nach seiner Auffassung das Laienelement — Träger der Kirchengewalt ist über dem Lehramte. Für die Regierung der Kirche betrachtet er als das eigentliche Organ die Aeltesten — ein Laienelement, und von der gesammten Gemeinde gewählt *). Die Macht der Anordnung (Gesetzgebung) überließ er, wenigstens thatsächlich, der christlichen Obrigkeit und der Gesammtheit des Volkes, die er wohl in Genf mit der christlichen Gemeinde für ein und dasselbe hielt. **) Als den Beruf des Lehramtes (pastores) dagegen bezeichnet auch er nur den Dienst des Wortes und die Mahnung in Verbindung mit den Aeltesten und eine formelle äußere Geschäftsleitung im Presbyterium und bei Wahlen. Noch deutlicher und schärfer wurde das Princip der Gemeindesouveränetät nachher von Calvin's Nachfolgern im ganzen Bereich der ihm anhängenden Kirche durchgeführt. Hier fiel jene anordnende Gewalt der Obrigkeit weg, theils weil die Obrigkeit feindlich, theils auch schon deshalb, weil sie meist monarchisch, daher ohne jenen Schein der Identität mit der christlichen Gemeinde war, und trat die Gemeindegewalt in ihrer ausschließlichen Macht hervor. Das ist die Presbyterial- oder Synodalverfassung, die seitdem und mit Recht als wesentliche Institution der calvinisch reformirten Kirche gilt.

---

*) Gubernatores fuisse existimo seniores e plebe delectos, qui censurae morum et excercendae disciplinae una cum episcopis praeessent. Calv. Inst. IV. 3. §. 8.

**) Die Ordonnanzen von Genf, die nach ihrer erklärten Absicht, „das gouvernement spirituel so aufzurichten, wie es unser Herr in seinem Worte gelehrt und eingerichtet", unbestreitbar eine Kirchenordnung sind, wurden, wie die Ankündigung lautet, „von Syndiken, kleinem und großem Rath mit unserm versammelten Volk" erlassen. Das Volk erscheint hier offenbar als Element der Staatsverfassung „suivant nos anciennes coustumes".

Nach der Presbyterialverfassung ist das Kirchenregiment über die Ortskirche bei dem Presbyterium, einem Collegium, aus den Geistlichen dieser Kirche und aus Laienältesten, welche die Gemeinde wählt, gebildet, das Kirchenregiment über die Landes- oder Nationalkirche bei der Synode, einer auf Wahl der Ortsgemeinden bez. ihrer Presbyterien ruhenden Repräsentation, gleichfalls aus Geistlichen und Aeltesten bestehend. Dem Presbyterium kommt unter der Synode die Besorgung aller Angelegenheiten der Ortsgemeinde, namentlich die Kirchenzucht zu, der Synode die oberste anordnende und aufsehende Gewalt über die gesammte Kirche. Dazu können als Zwischenstufen zwischen dem Presbyterium und der Landessynode kleinere Synoden (Provinzial-Inspektions-Synoden) kommen, in derselben Weise gebildet. Die Synoden haben gewählte Vorsitzende, das „Moderamen".

Der characteristische Zug der Presbyterialverfassung, die specifische Erfindung Calvin's, ist es, daß den Dienern des Wortes (ministri) an den „Aeltesten" (presbyteri, seniores) ein Laienelement entgegengesetzt wird, als das besondere und eigentliche Amt der Regierung. Der Begriff der Aeltesten ist es nemlich, Laien zu seyn, d. i. solche, die nicht lehren und nicht Sakramente verwalten, ja, wie es die Einrichtung überall zeigt, solche, die ihre gesammte Lebensstellung nicht im Dienste der Kirche sondern in einem anderweiten Berufe haben, deshalb auch von der Kirche nicht ernährt werden.

Das letzte Ergebniß der Presbyterialverfassung aber ist es, daß die entscheidende Macht in der Kirche bei dem Laienelement, theils diesen Aeltesten, theils der gesammten Gemeinde ist. In der Ortsgemeinde kommt die Regierung den Laienältesten zu. Zwar soll das Lehramt auch an der Spitze dieser Regierung stehen. Sache des Geistlichen ist die erste Mahnung, die Vorladung vor das Presbyterium, die vorläufige Versagung des Abendmahls und der Vorsitz im Presbyterium; aber die Macht der Entscheidung für Zucht und für andre Anordnung ist bei dem gesammten Pres-

byterium, und in diesem sind nach allen reformirten Verfassungen die Laienältesten die Mehrzahl. Diese sind also die Ordner und Gebieter in der Ortsgemeinde, die Pastoren sind die von der Gemeinde bestellten und ihr Rath gebenden, aber zuletzt unter ihrer Entscheidung stehenden Lehrer. Ebenso überwiegt das Laienelement für die Synode. In der Musterverfassung von Genf (wo noch das Consistorium selbst die höchste Behörde bildet) ist Ueberzahl der weltlichen Mitglieder. In Schottland waren anfangs unter 40 Mitgliedern der General-Assembly 6 Geistliche. Von Frankreich aus setzte sich dann der Grundsatz der Gleichzahl fest. Doch durften dort zu den synodes provinciaux zwei Aelteste mit einem Geistlichen kommen. Nur in Schottland ist später Ueberzahl der Geistlichen. Die Wahl zu den höheren Synoden, so weit die Geistlichen nicht von selbst Mitglieder sind, geschieht von Versammlungen, in welchen das Laienelement mindestens gleich stark vertreten ist, nemlich meist von der Classe (colloque), in Frankreich von der Provinzial- für die Nationalsynode, und geschieht gemeinsam von beiden Elementen für beide. Schon hierin liegt, da alles zuletzt auf dem Presbyterium ruht, ein Uebergewicht des Laienelements. Es kommt aber noch als entscheidend hinzu, daß diese Aemter selbst, Lehramt wie Aeltestenamt, durch Wahl der Gemeinde bestellt werden sollen. Es sollen die Aeltesten nach Calvin vom Volke gewählt seyn (e plebe delectos). Aber auch für die Geistlichen ist es sein Grundsatz, daß sie nur durch Wahl der Gemeinde rechtmäßig berufen werden können. Den vorhandenen Geistlichen gebührt dabei nicht Mitwirkung und entscheidender Einfluß, wie in der alten Kirche, sondern nur die äußere Leitung. So ist denn auch in den streng reformirten Kirchenverfassungen freie Wahl der Pastoren durch die Gemeinde und bez. ihr Presbyterium, und nur die allgemeine Prüfung der Fähigkeit und Würdigkeit ist bei der, auch wieder gemischten, Synode. Alles in allem ist also der Schwerpunkt in der Gemeinde, im Laienelement. Dieses stellt überall zu den Geistlichen mindestens

die gleiche Zahl seiner Vertreter, und es beruft die Geistlichen selbst. Wie aber die Macht der Gemeinde das Princip der Verfassung ist, so gravitirt sie bei Anlaß der Umstände vollends zur Demokratie.

Der Beweggrund, von dem Lehramte die äußere Gewalt, die Macht der Anordnung und Entscheidung zu trennen, führte denn endlich auch zu dem Grundsatze, daß im Lehramte selbst nicht Ueber= und Unterordnung seyn dürfe. Bischöfe, lebenslängliche Superintendenten, ständige Vorsitzende der Synoden, gelten als unangemessene ja als unzulässige Einrichtungen.

Diese gesammte Verfassung in allen ihren entscheidenden Zügen — dem Institut der Laienältesten, der entscheidenden Gewalt der Gemeinde, der Wahl der Pastoren durch die Gemeinde — werden als in der h. Schrift vorgeschrieben, als eine göttliche Ordnung (divina institutio) angesehen *).

Ermäßigungen gegen Massenherrschaft waren der Presbyterialverfassung unentbehrlich. Eine solche ist eben der starke Antheil der Geistlichen an den höhern Synoden, durch welche man von dem Stamm und Vorbild, dem Presbyterium (Consistorium) Calvin's abging. Eine solche ist es ferner, daß man zunächst in Frankreich, dann auch anderwärts nur das erstemal die Aeltesten aus der Gemeinde wählen, nachher aber die bestehenden Presbyterien durch Cooptation sich ergänzen ließ, so daß der Gemeinde nur das Recht begründeten Widerspruchs blieb. Auf diese Ermäßigungen führte nicht ihr Princip sondern Bedürfniß. Doch sind sie auch nicht geradezu gegen ihr Princip, weil einerseits das geistliche Element dabei doch nicht das Uebergewicht erhalten kann, und andrerseits dieses Princip im Geiste Calvin's zwar in der Herrschaft der Gemeinde, aber doch nicht der Gemeinde als Kopf=

*) Die Genfer Ordonnanzen erklären sich als die Herstellung des gouvernement spirituel, tel que notre Seigneur a demonstré et institué par sa parole". Die gleiche Erklärung enthalten die Confessio Gallica und die Confessio Belgica. Die Geschichte zeigt auch überall, wie diese Grundsätze als unabänderliches göttliches Gebot vertreten worden.

zahl, sondern als Laienelements besteht *). Aber unter allen den Ermäßigungen bleibt doch der Grundgedanke unversehrt, dem Lehramte kommt nur die Verkündung des Wortes zu, Macht und Regierung dagegen dem Laienstande, der Gemeinde. So sehr Zwinglische und Calvinische Verfassung von einander abweichen, hierin sind sie eins. Auch hier ist also durch den Gedanken des allgemeinen Priesterthums und nur durch ihn der ganze Bau der Verfassung bestimmt.

Das Wesen der Presbyterialverfassung ist danach die Souveränetät der Gemeinde, temperirt durch einen Einfluß des Lehramtes, das aber doch immer wieder unter der letzt entscheidenden Macht der Gemeinde steht. Es war das der Anfang der calvinisch reformirten Kirche, daß die einzelnen Erweckten mitten in der Verfolgung sich zusammenhielten und in eigner That und Macht, nur unter Anleitung der Theologen, ja oft nur der Schriften und Briefe auswärtiger Theologen die Gemeinde des Evangeliums herstellten. Diese That und Macht der Gemeinde, nur berathen durch das Lehramt, ist denn auch bleibend das höchste Princip, ist der Geist ihrer Verfassung. — —

Es ist demnach offenbar zwischen lutherischer und (calvinisch) reformirter Kirchenverfassung nicht ein bloßer Unterschied in der Entwicklung der verschiedenen Elemente, daß in der lutherischen das Recht der Gemeinde, in der reformirten das Recht der christlichen Obrigkeit nicht hinreichend entwickelt ist; sondern es ist ein Gegensatz in den Principien selbst. Dort das allgemeine Priesterthum ein Princip über der Verfassung und in der Verfassung nur ein mitbestimmendes Moment, hier das allgemeine Priesterthum das constituirende Princip der Verfassung selbst. Dort die

---

*) Die Agitation Morelli's, diese Ermäßigungen als widerstreitend dem göttlichen Recht der Gemeinde, d. i. der Kopfzahl, zu beseitigen, die in Frankreich (Synode von Orleans 1562) den Bestand der von Beza gegründeten Presbyterialverfassung in Frage stellte, wurde deshalb von diesem siegreich niedergeschlagen.

Verfassung basirt auf den Beruf der kirchlichen Stände, hier bloß auf das Recht der Gemeinde. Dort die Erhaltung der reinen Predigt des Evangeliums der oberste, alles beherrschende Gesichtspunkt, hier das Recht des gläubigen Christen ein absoluter Gesichtspunkt. Dort weite Freiheit für die Gestaltung der Verfassung, hier engbegrenzte, göttlich gebotene Verhältnisse. Dort Mitwirkung der Gemeinde mit dem über ihr stehenden Lehramte, hier Unterordnung des Lehramtes unter die Gemeinde. Dort Streben nach ständigen kirchenregimentlichen Aemtern als Mittelpunkte der Kirchenregierung, hier absolute Verwerfung solcher Aemter. Im Ganzen dort Läuterung der katholischen Stellungen von Clerus und Volk, von Clerus und Obrigkeit, hier Umkehrung derselben in ihr Gegentheil, Gründung einer der katholischen grade entgegengesetzten Kirchenverfassung.

Das Innerste des Gegensatzes in der Verfassung ist auch wieder dasselbe, wie bei den andern Gegensätzen, ist das allgemeine Princip der beiden Kirchen. Die reformirte Kirche sträubt sich gegen das Mysterium, das in dem Amtsberufe und der Amtsvollmacht liegt, sträubt sich dagegen, daß etwas Göttliches, eine Vollmacht, Verheißung dem Creatürlichen, also dem Menschen in seinem Amt und kraft desselben innewohnt. Sowie aber diese Vollmacht und Verheißung des Amtes aufgegeben ist, so bleibt für die Verfassung kein anderes Element mehr übrig als der Wille der Gesammtheit.

Elftes Kapitel.

Modern protestantische Verfassungs-Ansicht.

In der lutherischen Kirche ist bekanntlich die ursprüngliche Lehre über Verfassung in späterer Zeit durch andere Auffassungen verdrängt worden. Das sogenannte Episcopalsystem, das System der orthodoxen Periode, das ungefähr bis 1700 galt, ist der ur-

sprünglichen Lehre in den Principien wesentlich treu, nur daß es in der Anwendung vielfach hölzern und stagnirend sich äußerte. Das Territorialsystem in der wissenschaftlichen Schärfe, wie es Thomasius aufstellte, ist zu absurd, als daß es als Lehre sich längere Zeit hätte behaupten können. Es hat nur die Wirkung gehabt, daß in der Praxis der lutherischen Kirche der Territorialismus noch gestärkt und gesteigert wurde. Dagegen das Collegialsystem, das diesem auf dem Fuße folgte, ist eine Auffassung für die Dauer und eine Auffassung im schnurstracken Gegensatze gegen die ursprüngliche lutherische. Es ist die Verfassungslehre des Rationalismus, die Verfassungslehre des Unglaubens. Es hat deshalb, gleich diesem, seinen Sitz im Bereich des ganzen Protestantismus aufgeschlagen, auch in der reformirten Kirche, deren Verfassung ihm überdieß mehr verwandt und zusagend ist, als die der lutherischen Kirche.

Nach dem Collegialsystem schließen die Menschen, welche der christlichen Religion anhängen, gradeso wie die Anhänger irgend einer andern Religion, eine Gesellschaft zum Zwecke dieser Religion, setzen durch gegenseitigen Vertrag ein Bekenntniß, nach dem gelehrt werden soll, und gewisse Gebräuche fest, bestellen durch Vertrag ein Predigtamt und eine Kirchenregierung. Die inneren Beweggründe dieser Menschen mögen immerhin unter dem Bande zu Christus und dem Einfluß des h. Geistes stehen, aber der äußere menschliche Bestand der Kirche steht nur unter ihrem rein menschlichen Willen, daher nur unter den Grundsätzen der Gesellschaft. Das Glaubensbekenntniß, als Lehrnorm, ist daher ein Uebereinkommen der Gesellschaft, die Exkommunikation eine Kündigung der Gesellschaft gegen den, „der gegen die Parole der Gesellschaft gehandelt" (Pfaff). Die Geistlichen sind Gesellschaftsbeamte, das Kirchenregiment wird nur als ein Mandat der Gesellschaft verwaltet. Nichts besteht hier aus Gebot und Ordnung Gottes, sondern alles aus Willen und Vertrag der Menschen.

Das Collegialsystem war seit Mitte des vorigen Jahrhunderts

in der Wissenschaft das allgemein herrschende, kaum bestrittene, wenn gleich die Praxis meist einfach auf dem Territorialsystem ruhte*). Gegenwärtig mit dem Wachsthum des Glaubens ist auch der Ursprung des Collegialsystems im Unglauben zur allgemeinen Einsicht gekommen, und ist es fast eine Sache des kirchlichen Anstandes geworden, dem Collegialismus ebenso, wie dem Rationalismus und der Volkssouveränetätslehre, abzusagen. Dagegen aber ist jetzt eine andere Auffassung aufgekommen, ja verbreitet, die bei aller Lossagung vom Collegialsystem doch nicht wesentlich von demselben verschieden ist. Sie ist durch hervorragende Größen protestantischer Wissenschaft — Höfling und Richter — vertreten, von ersterem vorzugsweise principiell begründet**). Es ist diese:

Die Vollmachten der Kirche sind von Gott, aber Gott hat sie „der Kirche" (oder Gemeinde) d. i. den Sämmtlichen gegeben, und nur um der Ordnung willen muß die Kirche sie auf Einzelne übertragen, die sie nunmehr ausschließlich und als ständiges Amt ausüben, aber eben deshalb nur im Namen und Auftrag der Sämmtlichen ausüben. Daß ein „ständiges Organ" oder „geistlicher Stand" für die Verwaltung der Gnadenmittel bestehe, ist nicht von Gott, sondern die Menschen machen diese Verwaltung, die „ursprünglich" und „nach göttlichem Recht" „Aller Recht und Pflicht ist", nach „dem allgemeinen sittlichen Gesetz der Ordnung" „zum besonderen Amtsrechte und zur besondern Amtspflicht bestimmter Personen" (Höfling S. 56. 57. 59.).

---

*) So fand ich es auch vor, als ich 1840 mit meiner Schrift „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" in die protestantische kirchenrechtliche Literatur eintrat. Wenn auch diese Schrift die wirkliche Bedeutung der lutherischen Kirchenverfassung je nach allen ihren Elementen und die ganze geschichtliche Entwicklung der Ansicht zum Gegenstande hat, so war es doch nicht eine ihrer geringsten Aufgaben, das Collegialsystem zu bekämpfen.

**) Höfling, Grundsätze evangelisch lutherischer Kirchenverfassung. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland.

Das Amt ist sonach von der Gemeinde, von der Gesammtheit der Individuen errichtet, und hat seine Vollmacht von der Gemeinde, nur diese hat sie von Gott. Die „Kirche“ (d. i. die Gesammtheit der Individuen), als der „primäre Inhaber des Amtes, steht immer über den Kirchendienern, als den sekundären Inhabern desselben“ (Höfling 72.). Oder wie Richter (54. 55.) sich nervig ausdrückt: „Hiernach ist also der göttliche Befehl der Kirche unmittelbar anvertraut, von welcher er auf das Amt übertragen wird, das ihn zwar in Gottes Namen, aber abgeleiteter Weise und anstatt der Kirche verwaltet.“ „Nach der evangelischen Lehre schafft die Kirche das Amt, nach der römischen schafft das Amt die Kirche“. Das muß allerdings als ein bedeutender Unterschied dieser Auffassung vom gewöhnlichen Collegialismus zugestanden werden, daß sie an Offenbarung und Bekenntniß eine Schranke der Gemeindesouveränetät anerkennt, und die kirchlichen Funktionen an sich auf Gottes Vollmacht gründet. Aber das Verhältniß der Elemente in der Kirchenverfassung anlangend, möchte sie sich von demselben wohl durch nichts anderes unterscheiden als dadurch, daß sie kirchliche Vorstellungen an die Stelle der profanen setzt: Gemeinde statt Gesellschaft, allgemeines Priesterthum statt absolutes Recht des Individuums, Uebertragung der Gemeinde statt Gesellschaftsvertrag. Uebereinstimmend hierin ist diese Auffassung von der Kirche mit der Auffassung der Jesuiten vom Staate. Die politische Gewalt, sagt Bellarmin, sei von Gott, aber Gott hat diese Gewalt nicht Einzelnen gegeben, sondern der Menge; Subjekt („primärer Inhaber“) dieser Gewalt ist daher das gesammte Volk, aber das Volk muß gleichfalls nach göttlichem Recht (H. würde sogar nur sagen, nach dem allgemeinen sittlichen Gesetz der Ordnung) diese Gewalt auf Einen oder einige Wenige übertragen *). Ich kann daher diese Auffassung nicht anders bezeichnen, denn als

*) Meine Staatslehre, III. Aufl. S. 553., und meine Schrift: „Die katholischen Widerlegungen.“ S. 9.

ein durch die gläubige Grundlage ermäßigtes Collegialsystem. Man kann nun wohl in einer glücklichen Inkonsequenz zuvörderst aus neuprotestantischer Sprödigkeit gegen die Heiligkeit des Amtes eine solche Lehre aufstellen, und nachher dennoch das ganze lutherische Verfassungswesen — die Lehre von den drei Ständen, die Präponderanz des Lehrstandes auf der Synode — auf sie bauen (wie das von Höfling geschieht). Aber wenn man folgerichtig ist, so stellt sich der praktische Erfolg dieser Lehre mehr oder minder dahin heraus, daß die „Gemeinde", als welcher Amt und Kirchengewalt nach göttlichem Rechte zukommt, immer über dem Pastor und vollends über dem Kirchenregiment steht. Das geschichtlich überkommene Regiment der lutherischen bez. evangelischen Kirche (in Landesherrn, Consistorium, Oberconsistorium) ist danach gar nicht legitim, wenn es nicht durch die Gesammtgemeinde oder eine von ihr bevollmächtigte Synode sanktionirt wird.*) Während man nach den alten lutherischen Grundsätzen über die Legitimität eines geschichtlich bestehenden und sich aus sich fortbildenden Kirchenregiments wohl aus dem Grunde Bedenken haben kann, daß es nicht auf dem Boden des Bekenntnisses stehe, aber nicht aus dem Grunde, daß ihm die Sanktion der Gemeinde fehle, so hier das gerade Gegentheil. Ueberdieß aber kommt man von dieser Ansicht, da nach ihr alle Ordnung und Vollmacht in der Kirche fortwährend nur aus „Uebertragung" der Gemeinde sich „ableitet", dazu, eine christliche Gemeinde mit Gewalt zu postuliren, auch wo sie thatsächlich nicht besteht, und darum den Gemeinden auch in ihrer jetzigen Beschaffenheit die oberste Sanktion und entscheidende Macht beizulegen, Synoden durch sie wählen und bevollmächtigen zu lassen, die da als ächte Repräsentanten der Kirche gelten sollen.

*) Vergl. damit meine Abhandlung über „Die Grundzüge einer Gemeindeordnung und die Einsetzung des Evangelischen Oberkirchenrathes nach dem Allerhöchsten Erlaß vom 29. Juni 1850." in der E. K. Z. 1850. S. 647 ff.

Es ist die unhaltbare Voraussetzung dieser Auffassung, daß sie unter „Kirche“ immer nichts anderes versteht als die Gemeinde, oder präciser die sämmtlichen Menschen, noch ohne Amt und Regierung gedacht. Sie betrachtet daher als das Wesen der Kirche nicht die Institution, wonach die Vollmacht, die der Kirche vertraut ist, an der gliedlichen Stellung in der Institution, d. i. eben dem Amte haftet, sondern die Gesammtheit der Kirchenglieder, wonach die Vollmacht an dem Auftrag dieser Gesammtheit haftet. Wie kann nun aber die „Kirche“ oder „Gemeinde“ nur gedacht werden vor dem Amt, also ohne das Amt, so daß sie erst das „Amt schafft“? Wie unnatürlich ist die Auffassung, daß die ungegliederte, ungeordnete Masse — was doch die Kirche oder Gemeinde ohne das Amt ist — der Träger („primäre Inhaber“) der göttlichen Vollmachten seyn und sie erst auf die geordnete Anstalt und deren gliedliche Organe übertragen soll? daß zwei Akte oder Stadien unterschieden werden (sey es thatsächlich geschichtlich oder auch nur begrifflich), erst ein Zustand des Chaos und dann ein Zustand der Gestalt, und der Zustand der Gestalt seine Gründung und seine Vollmacht aus dem Zustande des Chaos ableitet?

Die Kirche der Reformation hat mit dieser angeblich „ächt protestantischen“ Auffassung nichts gemein. Außer einigen Aeußerungen Luther's, die nach einem ganz andern Ziel gerichtet sind, hat sie auch nicht einen Schein der Bestätigung. Die lutherischen Bekenntnißschriften und die ganze alte lutherische Theologie sind ihr gradezu entgegen. Die Diener des göttlichen Wortes haben nach der A. C. art. VII. und nach dem Ausspruch aller Dogmatiker ihr Amt aus göttlichem Recht. Das Amt ist nach Melanchthon ebenso ursprünglich als die Gemeinde, und diese nur ohne das Amt zu denken „absurd“. Von einer Einsetzung des Amtes durch die Gemeinde (wohl zu unterscheiden von Wahl der Person für das Amt) findet sich in der lutherischen Kirche der ersten Jahrhunderte, jene unbeweisenden Aeußerungen Luther's abge-

rechnet, keine Ahnung. Aber nicht minder ist dieser Auffassung auch Calvin und die auf Calvin stehende reformirte Kirche entgegen. Nach dem Zeugniß Calvin's (in den Genfer Ordonnanzen) giebt es vier Aemter, welche unser Herr für die Regierung seiner Kirche eingesetzt hat: „die Pastoren, Doktoren, Aeltesten und Diakonen". Es ist also auch in der reformirten Kirche unser Herr, welcher das Amt eingesetzt hat, nicht hat die Kirche oder Gemeinde es geschaffen, und vom Herrn hat es danach seine Vollmacht, nicht leitet es sie von der Gemeinde ab.*)

Es hat dieses ermäßigte Collegialsystem, wie schon sein Urheber zeigt, auch unter einem Theil der Lutheraner Zustimmung gefunden. Bereits aber beginnt man allgemein einzusehen, daß nichts dem lutherischen Geist mehr entgegen seyn kann, als dieses. Dagegen wird es je mehr und mehr, und zwar naturgemäß die Verfassungslehre der Unionsrichtung.

Zu den in der neuern protestantischen Auffassung besonders hervortretenden Gedanken gehört nun auch der Gedanke der Gemeinde-Rep.äsentation. Dieser Gedanke in seinem gewöhnlichen Sinn ist eben ein Ausfluß des Collegialsystems. Er bedeutet, daß die Aeltesten als in Auftrag und Vollmacht der Gemeindeglieder, kraft des Rechts der Individuen und daher der Majoritäten, von welchen sie gewählt sind, regieren. Damit stellt man grundsätzlich die Aeltesten über die Geistlichen, und wieder die Gesammtheit der Individuen in der Gemeinde über die Aeltesten. — Der Gedanke der Repräsentation in diesem Sinne ist ebenso, wie das Collegialsystem, in dem er entspringt, nicht bloß der lu-

---

*) Näheren Nachweis hierüber gedenke ich in der demnächsten 2. Auflage meiner Schrift „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten", die mir eine Auseinandersetzung meiner Lehre mit der Lehre Höfling's und Richter's nothwendig macht, zu geben. Es ist für mich keine erfreuliche Aufgabe, Streit zu führen mit einem dahingeschiedenen theuren Freunde und einem hochgeehrten Collegen. Doch darf ich es nicht unterlassen, da die Erörterung schon für die wissenschaftliche Darlegung unumgänglich ist und überdieß eins der entscheidendsten Momente unsres kirchlichen Zustandes betrifft.

therischen, sondern auch der reformirten Kirche fremd. Auch Calvin betrachtet, wie gezeigt worden, seine Aeltesten nicht als Bevollmächtigte der Gemeinde, sondern als ein vom Herrn eingesetztes Amt an der Gemeinde. Jedoch neigt die calvinische Verfassung hierzu, weil die Wahl durch die Gemeinde so grundsätzlich und wesentlich für die Aeltesten gefordert und auf das allgemeine Priesterthum gegründet wird. Allein es giebt auch einen Gedanken der Repräsentation in einem andern ächten Sinn. Repräsentant andrer im ächten Sinn ist derjenige, der ihr Wesen in sich trägt und in ausgezeichneter Weise in sich trägt, und aus diesem Grunde, nicht zufolge ihres Auftrages, berufen ist, für sie zu handeln. So ist ein Fürst Repräsentant seines Landes oder Staates, weil er die Macht und weil er alle Interessen desselben in sich trägt, sind die hervorragenden Grundbesitzer, Kaufleute u. s. w. Repräsentanten ihres Standes, auch ohne deren Wahl. In dieser Art kann man auch in der Verfassung der Kirche die Repräsentation verstehen, daß solchen, die ein Element, einen Stand (status im alten Sinn) derselben in ausgezeichneter Weise darstellen, es auch zukomme, dasselbe zu vertreten, d. h. den Beruf, den Gesichtskreis desselben zur Geltung zu bringen. In diesem Sinne kann man die Einrichtung treffen, daß gottesfürchtige und tüchtige Laien Repräsentanten der Gemeinde seyen, mögen sie von den Sämmtlichen gewählt seyn, oder cooptirt oder nominirt, jedenfalls nicht kraft Vollmacht der Wähler, sondern wegen dieser ihrer vorzugsweisen Ausstattung mit den Gaben und Qualitäten der Gemeinde, und nicht um den Willen der Gemeindeglieder, sondern um den Beruf und Gesichtskreis derselben zur Geltung zu bringen. Selbst eine Gemeinderepräsentation in diesem reineren Sinn ist, wie im nächsten Capitel sich zeigen wird, dem apostolischen Zeitalter, ist der Kirche bis auf die Reformation fremd. Repräsentant der Gemeinde ist dort eben der Geistliche, er trägt wirklich das Wesen der Gemeinde, Heilsbedürfniß und Heilszuversicht u. s. w. in eminentem Sinn in sich. Aber eben dieser ächteste Repräsentant

der Gemeinde ist zugleich der Träger göttlicher Vollmachten, und in der Einheit dieser beiden Stellungen verwaltet er sein ganzes Amt. Dagegen eine Repräsentation der Gemeinde für sich allein, unverbunden mit den Vollmachten Gottes, findet sich in der apostolischen Kirche nicht. Es giebt keine ausgezeichnete Stellung in der Gemeinde, als lediglich die des Klerus. Es giebt nur Ein Element, das im Amte ist, der geistliche Stand. Was der Gemeinde zukommt, wurde durchweg von ihr selbst, der ganzen Gemeinde, ausgeübt, und nicht von Repräsentanten.

Allein der evangelischen Kirche ist eine solche Repräsentation der Gemeinde d. i. des Laienelements, abgesondert vom geistlichen Amte und grade zur Unterscheidung von demselben, nicht fremd. Sie kömmt in zweierlei Weise vor, so daß solche Repräsentanten des Laienelements Träger des Amtes (d. i. eines besondern) über der Gemeinde werden, und so, daß sie das Recht der Gemeinde statt derselben (das heißt nicht nach ihrem Willen und Auftrag) ausüben. Repräsentanten des Laienelements, als Träger des Amtes, hat nicht bloß die reformirte Kirche an ihren Presbytern, sondern auch die lutherische Kirche. Das ist grade der Gedanke, von dem Melanchthon im Innersten erfüllt ist: es sollen fromme und gelehrte Laien (also die wahrhaften Repräsentanten der Gemeinde im Unterschiede des theologischen Standes) an der Verwaltung, also an dem kirchenregimentlichen Amte Theil nehmen. Das ist nicht minder der Gedanke, auf welchem die Zusammensetzung unsrer Consistorien aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern beruht, wie er auch im Gutachten von 1855 ausdrücklich dargelegt ist. Dagegen Repräsentanten des Laienelements als Ausüber des Rechts der Gemeinde hat nur die reformirte Kirche entschieden ausgebildet, und zwar ist es hier eben das Recht der Kirchenregierung selbst, das der Gemeinde beigelegt wird, und das sie statt derselben ausüben. Die Presbyterien und die Synoden, in welchen kraft der Theilnahme der Laienmitglieder (und allerdings auch durch die Wahl der Laien) die Gemeinden als reprä-

sentirt gelten, treten durchaus an die Stelle der Gemeinden selbst, diese werden niemals im Ganzen und unmittelbar gefragt. Die lutherische Kirche hat solche Repräsentanten, die das Recht der Gemeinde (und zwar ist es hier nur das Recht der Zustimmung, das der Gemeinde zugeschrieben wird) ausüben, nicht ausgebildet. Hier stimmt die Ortsgemeinde selbst, indem die Hausväter einzeln befragt werden, und für die allgemeinen landeskirchlichen Anordnungen wird der Widerspruch der Gemeinden abgewartet, der aber nie auf diesem Wege zu Stande kommt. Wohl findet es sich mitunter in Kirchenordnungen (z. B. der Pommer'schen), daß Kirchenvorsteher, Kirchenväter statt der Gemeinde für gewisse Gegenstände z. B. die Kirchenzucht mit dem Geistlichen beschließen, aber damit vertreten sie doch immer die Gemeinde nur für diese bestimmten Gegenstände, nicht für ihr gesammtes Recht. Synoden aber, in welchen kraft der Vertretung des Laienelementes das Widerspruchsrecht der Gemeinde aufginge, hat die lutherische Kirche bis auf die neueste Zeit nicht gehabt. Der Gegensatz zeigt sich z. B. darin, daß in der reformirten Kirche die Dortrechter Beschlüsse durch eine repräsentirende Synode zu Stande kamen, dagegen in der lutherischen Kirche die Conkordienformel ohne alle Repräsentation durch unmittelbare Stimmgebung der Sachverständigen und die wegen Nichtwiderspruchs vorausgesetzte Zustimmung der Gemeinde.

Hiernach muß der Gedanke der Repräsentation in ihrem zulässigen Sinn als ein der Reformation angehöriger Gedanke angesehen werden, der einerseits mit der nachfolgenden collegialistischen Auffassung desselben nichts gemein hat, aber andererseits auch der Kirche vor der Reformation fremd ist, und der bei weitem mehr in der reformirten, als in der lutherischen Kirche Stätte gewonnen hat.

Zwölftes Kapitel.

Das Verhältniß der Reformation zu den apostolischen Fundamenten der Kirchenverfassung.

Die Reformation hat die heilentscheidende Macht des Glaubens über der Kirchenverfassung und das Recht des gläubigen Christen und der gläubigen Gemeinde in der Kirchenverfassung wieder zum Bewußtseyn gebracht. Aber es geht doch auch durch die Reformation und zwar die ganze Reformation eine Einseitigkeit in der Auffassung des Wesens der Kirche und damit der Kirchenverfassung, wie das bei einem solchen Riesenkampf kaum anders seyn konnte. Es ist das die minder umsichtige Herausstellung bloß der innerlichen Seite der Kirche — des Glaubens. Die äußere Anstalt, die große Oekonomie, die Gott aufgerichtet in Stiftung der Gnadenmittel und Stiftung des Amts und Stiftung des großen ökumenischen und weltgeschichtlichen Bandes der Christenheit, tritt gewissermaßen in den Hintergrund. „Also hat der Glaube alles bei sich, was auf den Glauben folgt: Schlüssel, Sakrament, Gewalt und alles andere", ist das Wort Luther's und ist ein wahres Wort. Aber woher kommt denn der Glaube? Damit Glaube sey, hat Gott jene Oekonomie aufgerichtet, und sie, die allen kommenden Geschlechtern zu Gute kommen soll, darf der Glaube doch nicht für unwesentlich, entbehrlich halten, und aus sich, wozu er im Nothfall allerdings Macht hat, ersetzen wollen. Es ist der große Vorzug Luther's vor den Reformirten, daß er die Kirche als geistiges Glaubensreich, nicht als Gesammtzahl oder Mehrzahl der gläubigen Individuen oder als Laienschaft entgegen dem Amte faßt; aber der Gedanke der Kirche als Institution fehlt zum Theil auch ihm. Er hat ihn wohl in einzelnen Anwendungen, namentlich, daß er das Recht zur öffentlichen Predigt und Sakramentsverwaltung von dem Berufenseyn abhängig macht; aber er hat ihn doch nicht an sich und in seiner ganzen Klarheit,

und daraus erklärt sich auch das Umschlagen in seiner Darstellung, daß er häufig der Gemeinde der Gläubigen die empirische Gemeinde unterschiebt, ohne daß er das wirklich so meint. Aus dieser Einseitigkeit kommt es, daß schon in unsern Bekenntnißschriften die Kirche bloß als die Gemeinschaft der Gläubigen definirt wird, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden, gleich als wenn Gestalt und Gliederung gar nicht zu ihrem Wesen gehörten. Aus ihr kommt die nachher so gewöhnliche Vorstellung, daß zuerst und von Gott nur die unsichtbare Kirche, das Band des inwendigen Glaubens, sey, und diese erst die sichtbare erzeuge, d. h. die vom Glauben erfüllten Menschen erst die sichtbare Kirche errichten. Aus ihr kommt endlich, indem sie auf die Spitze getrieben wurde, jene neueste Auffassung, daß das Amt (ministerium verbi divini) selbst nicht von Gott gestiftet, sondern von der Gemeinde in freier Uebertragung der Ordnung willen eingesetzt sey und von ihr, der Gemeinde, seine Ermächtigung herleite.

Diese Einseitigkeit gebar aber noch eine andere. Das ist, daß man als das Amt des neuen Bundes nur Predigt und Sakrament, weil nur sie den Glauben in der Seele wirken, betrachtet, und die ganze Regierung der sichtbaren Kirche als etwas außer diesem Amt erscheint, das man entweder der Gemeinde oder aber, wo es sich nach Zweckmäßigkeit dazu eignet, dem Landesherrn überweist, oder mit dem man eben gar nicht Bescheid weiß. Durch die ganze Reformation geht deßhalb ein Zug, aus dem von Christus gegründeten Lehr- und Hirtenamte einen bloßen Dienst des Wortes zu machen, d. h. die Regierung der Kirche von ihm zu trennen*). In der reformirten Kirche ist dieser Zug nach seiner ganzen Schärfe und folgerichtigen Durchführung, er ist das bestimmende Princip ihrer gesammten Verfassung. Diese

*) Vergl. darüber meine Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. S. 242 u. 243.

beruht gerade darauf, daß das Amt der Leitung ein ganz verschiedenes vom Amte des Wortes ist und vorzugsweise dem Laienelemente zukommt. In der lutherischen Kirche ist er nicht das bestimmende Princip der Verfassung. Sie schreibt im Gegentheil dem Lehramte einen vorzüglichen Antheil auch am Kirchenregimente zu. Aber doch setzt auch sie den Begriff des von Gott gestifteten Amtes in das Lehramt und die Sakramente, und stellt so die kirchenregimentliche Leitung als eine Sache außerhalb dar, an der dieses Amt Theil hat, nicht die selbst eben ein Theil seines Wesens ist, und ist deshalb wirklich in der lutherischen Kirchenverfassung das Amt nicht der principale Träger des Kirchenregiments.

Ich versuche es daher, die Principien der Verfassung zu bezeichnen, welche in dem unwandelbaren Wesen der Kirche, in den Zeugnissen der h. Schrift und in dem apostolischen Vorbild gegeben sind, entgegen der Vorstellungsweise, welche erst der neuere Protestantismus erzeugt hat, aber auch entgegen jener schon ursprünglichen Einseitigkeit der Reformation selbst. Ich glaube die evangelische Wahrheit, welche die Reformatoren bewegte, noch klarer und sicherer zu stellen durch die Abstreifung der Mängel bei der momentanen Geltendmachung.

Ich behaupte die *göttliche Stiftung des Amtes*. Christus hat nicht bloß die heiligen Verrichtungen — das Predigen, Taufen, Abendmahlhalten, Absolviren, Bannen des Sünders — in seiner Kirche befohlen und gestiftet, sondern auch das heilige Amt, das heißt, daß bestimmte Personen diesen Verrichtungen als ihrem Lebensberuf und als ihrer Stellung vor den übrigen vorstehen. Er hat dieses Amt verordnet und er hat es selbst gestiftet, indem er die Apostel erwählte und einsetzte, die dann im Sinne dieser ihrer Einsetzung und Sendung auch wieder andere einsetzten und verordneten für das Lehr- und Hirtenamt — die Aeltesten und Bischöfe, und mit dem Befehl, daß auch sie wieder also verfahren sollten (II Timoth. 2). Dieses von Christus gestiftete Amt besteht denn auch in solcher ununterbrochenen Folge von seiner

Stiftung her und hat nie wieder aufgehört in der christlichen Kirche. Die christliche Gemeinde war niemals, auch nicht für die Zeit eines Augenblicks, ohne dieses über sie gesetzte Amt, und ist auch begrifflich gar nicht denkbar als eine, die das Amt nicht über sich hätte und erst selbst über sich setzte. Das Amt leitet daher seine Vollmachten und sein Ansehn nirgend und in keiner Hinsicht von der Gemeinde her, sondern durchaus und unmittelbar von seiner göttlichen Stiftung. Diese Ermächtigung von oben und diese ununterbrochene Herleitung des Amtes von der persönlichen Stiftung Christi selbst stellt sich darin dar, daß das Amt empfangen wird durch die Händeauflegung derer, die im Amte sind, und die gleiche von ihren Vorgängern erhalten haben. Luther hat deshalb zwar Recht, daß die Gemeinde im Nothfalle auch ohne Bischöfe, ja ohne Pastoren völlig neu sich Pastoren bestellen möge; aber er hat nicht völlig Recht, daß die Bedeutung der Ordination bloß in dem Gebet der Gemeinde liege und nicht auch in dieser Stellung und Ermächtigung von oben und dieser sichtbaren Darstellung des Bandes zu der ersten Gründung der Kirche*).

Ich behaupte ferner, daß dieses göttlich gestiftete Amt nicht bloß Lehramt und sakramentales Amt, sondern ebenso wesentlich auch Hirtenamt, Amt der innern und äußern Leitung, also kirchenregimentliches Amt ist. Der Dienst des Wor-

*) Die Apostel nahmen für das Amt des neuen Bundes absichtlich die Bezeichnung „Aelteste" (Skenim, Presbyter) von dem Amte der jüdischen Synagoge, das wirklich nur ein von der Gemeinde der Ordnung willen bestelltes Amt war. Allein damit wollten sie nur den Gegensatz gegen „Priester" (Kohnim) ausdrücken, keineswegs aber das Amt der christlichen Kirche dem Synagogenamt gleich stellen, so wenig als sie es durch die Bezeichnung „Aufseher" dem römischen Municipalamt gleich stellen wollten. Das Wort „Aeltester", gleich wie das Wort „Aufseher", das von dem allgemeinsten natürlichen Bilde der Leitung hergenommen ist — das Alter leitet die Jugend — bezeichnet hier eben die Leitung des neuen Bundes, und das ist das Amt des heiligen Geistes, von dem gesagt ist, daß es an Klarheit und Salbung selbst die Gottgesendeten des alten Bundes überstrahle (II Cor. 3). Wie dürfte man dieses Amt mit dem rein menschlich gesetzten und für bloße äußere Ordnung gesetzten Aeltestenamte der Synagoge für gleichartig halten?

tes (ministerium verbi divini — Gnadenmittelamt) und die Leitung (κυβέρνησις) sind gleich wesentliche Bestandtheile, sind nur die verschiedenen Seiten des einen ungetheilten Amtes. Dieses eine ungetheilte Amt entfaltet seine Wirksamkeit, gleich als die Strahlen aus einem Centrum. Auf der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente ruht die Seelsorge, auf diesen zusammen die Schlüsselgewalt, auf der Schlüsselgewalt die Macht der Disciplin und damit die Macht der Anordnung und Regierung. Die erste Vollmacht schließt überall schon die andere in sich und diese kann überall nicht bestehen ohne die erstere. Wie unnatürlich wäre es, daß das Amt, welches die evangelische Erkenntniß verkündet und auf die einzelne Seele, je nach ihrem besonderen Zustand, anwendet, nicht das erste Urtheil haben sollte, ob diese Seele würdig sey, das Sakrament zu empfangen, daß das Amt, welches das Sakrament reicht, nicht Macht haben sollte, es zu versagen? Und wie wäre es denkbar, daß das Amt, das da lehrt und das den Beruf zu lehren fortleitet durch seine Händeauflegung, nicht auch an erster Stelle über die Lehre festsetzen und über die Fähigkeit, Händeauflegung zu empfangen, urtheilen sollte? Wie wäre es möglich, daß nicht unter Allen, die da den Lehrberuf üben, ein amtsbrüderliches Band bestände, gemeinsam über das Heiligthum der reinen Lehre zu wachen, und Irrlehren nicht aufkommen zu lassen? Insbesondere die Schlüsselgewalt ist unbestritten eine Attribution des Lehramts, liegt aber in dieser nicht schon das ganze Kirchenregiment? Die Macht, Sünde zu behalten, und die Macht, aus der Gemeinde zu stoßen (was beides mit einander zur Schlüsselgewalt gehört), ist die reale Macht in der Kirche gerade so, wie im Staate das Heer. Wem es zukommt, zu exkommuniciren, dem kommt es auch zu, zu regieren, und das Kirchenregiment hat schlechterdings keinen andern Hebel als die Exkommunikation, wenn man anders nicht das Kirchenregiment in ein Staatsregiment verwandelt, das nicht durch Exkommunikation, sondern durch Soldaten und Büttel und die Macht, von

Amt und Brod zu treiben, sich erhält. Darum sind die verschiedenen Attribute des Amts untrennbar Eins. So ist es denn auch wirklich in der Kirche von Anfang gewesen und immerdar. Das Amt, das über der Gemeinde stand, war immerdar ein Amt nicht bloß der Lehre, sondern auch der kirchenregimentlichen Leitung. Die Kirche wurde von der Apostel Zeit bis auf die Reformation immerdar von denen regieret, denen der Dienst des Wortes aufgetragen war, Aposteln und Bischöfen *).

---

*) Die Bezeichnung für dieses Eine untheilbare Amt, die nicht der Mißdeutung ausgesetzt ist (wie die Bezeichnung „Presbyter") und die auch biblisch begründet ist, ist — Pastor. Pastorat ist das Amt des Petrus (Joh. XXI. 15). Pastorat ist das Amt der Presbyter und Bischöfe (Apostelgesch. XX. 28. I Petri V. 2.) Pastorat ist das Amt unserer jetzigen Geistlichen. Das Pastorat ist das Apostolat nach seiner bleibenden Seite. Vom Pastorat nun behaupte ich, daß es nicht bloß das Amt der Lehre und der Sakramente, sondern auch das Amt der Kirchenregierung ist. Damit behaupte ich nicht, daß jeder Pastor unabhängig seine Gemeinde zu regieren habe (das behauptet selbst die katholische Kirche nicht vom Episkopate), und behaupte nicht, daß alle Pastoren gleichen Antheil an der Kirchenregierung haben müssen. Sondern ich behaupte nur: einerseits daß jeder Pastor nothwendig auch eine anordende (kirchenregimentliche) Gewalt in seiner Gemeinde unter der höheren Gewalt der allgemeinen Kirchenleitung haben muß, weil die Macht der Anordnung nothwendig zum Amt der Lehre und der Seelsorge gehört, und andererseits, daß die obersten Träger der allgemeinen Kirchenleitung (für Landes- oder National- oder gesammte Kirche) nothwendig Pastoren seyn müssen. Wer nicht zum Dienst des göttlichen Wortes berufen ist, und die Weihe der Händeauflegung für dieselbe erhalten hat, der soll nach kirchlicher Ordnung auch nicht an der Spitze der Leitung stehen. Nur wer den Auftrag: „Lehret alle Völker und taufet sie" auf sich nimmt, kann die Vollmacht haben, die „Schafe zu weiden". Danach bleibt das Pastorat doch Ein und Dasselbe Amt. Aber während es nach Seiten der Lehre, Sakramentsverwaltung und Seelsorge von einem jeden Pastor abgeschlossen für sich, daher vollständig und von allen gleich geübt wird, so muß es nach Seiten der Kirchenregierung, als welche auf die Kirche als äußere gegliederte Einheit gerichtet ist, sich auch in sich selbst gliedern. Das ist die Bedeutung der Bischöfe als Pastoren mit weiter gehenden kirchenregimentlichen Funktionen. Nicht setzt das Episkopat ein anderes von ihm verschiedenartiges niedrigeres Amt aus sich heraus, wie es katholische Lehre ist, sondern umgekehrt das Pastorat, das da überall wesentlich gleich ist, setzt durch seine Gliederung ein höheres Amt aus sich heraus. Das Pastorat selbst und sein Beruf zur Kirchenleitung ist göttliches Recht, aber diese seine Gliederung und die Art desselben ist menschliche naturgemäße Einrichtung. Darum giebt es auch nur Einen apostolischen Akt für die Uebertragung dieses Einen Hirtenamtes, die Händeauflegung (Ordination),

Ich behaupte endlich gemäß dem allen die ursprüngliche und unmittelbar göttliche Stiftung auch der sichtbaren Kirche.

Die Vorstellung, daß zuerst Gott die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens durch die innere Wirksamkeit des h. Geistes gründet, und nachher die Menschen zufolge ihres Glaubens die sichtbare Kirche gründen, ist evident gegen die Thatsache. Christus selbst hat die Gemeinde gesammelt, die Apostel bestellt, das Hirtenamt ermächtigt, die Schlüssel verliehen, die Taufe befohlen, das Abendmahl eingeführt. Dieses alles, in welchem doch die sichtbare Kirche besteht, gehört ebenso sehr zur ersten göttlichen Gründung der Kirche als die Ausgießung des h. Geistes. Christus selbst gründete den gegliederten Bau der Kirche und hinterließ die Kirche als einen gegliederten Bau, er bildete ihren Leib als er noch auf Erden war, und hauchte ihm nach seiner Auffahrt die Seele ein. Da ist nicht das eine göttlichen und das andere menschlichen Ursprungs; nach ihrem ganzen Daseyn, nach Geist und Leib, ist die Kirche von Gott. Da ist auch kein Vorher und Nachher, da ist nicht Eins das Erzeugende, das Andere das Erzeugte. Sie sind beide zumal und sind in Wechselerzeugung. Der Glaube kommt aus der Predigt und die Predigt kommt aus dem Glauben. Der Glaube trägt fortan und bedingt fortan die Institution der Kirche, und die Institution der Kirche erzeugt und erhält fortan den Glauben. Auch die sichtbare Kirche besteht nicht sporadisch, je nachdem da und dort ein Häuflein zum Glauben kommt und nun sich entschließt, auch eine äußere Ordnung in sich aufzurichten; sondern auch sie besteht ökumenisch, besteht weltgeschichtlich von ihrer ersten göttlichen Gründung bis zu dieser Stunde, das heißt aber sie besteht katholisch. Darum ist die Kirche ihrem Wesen nach und von ihrer ersten

---

und nicht noch einen besonderen für die Bestellung der Stufen innerhalb desselben. Eine besondere bischöfliche Consecration ist nicht apostolischer Stiftung.

Gründung an beides. Sie ist eine Institution, eine gegliederte Anstalt, und ist Gemeinschaft der Gläubigen oder, richtiger bezeichnet, ein Reich des Glaubens, jenes durch die gottgestiftete äußere Ordnung, dieses durch die Wirksamkeit des h. Geistes in den Seelen. Sie steht daher auch unter beiderlei Bedingungen, unter Gesetz und Art einer Institution und unter Gesetz und Art eines geistlichen Reichs, und daß beides in einander spielt und wirkt und sich durchdringt, das eben ist die specifische Natur der Kirche*).

Sollte das alles unprotestantisch seyn, nun so müßte man doch eher auf den Protestantismus verzichten, als auf die göttliche Wahrheit und die göttlichen Heiligthümer. Aber es ist mit nichten unprotestantisch, es ist nicht in Widerspruch mit den tiefen Wahrheiten, welche die Reformation gewonnen, es führt nicht zurück zu der Auffassung von Amt und Kirche, welche die Reformation mit Recht am Katholicismus bekämpfte. Denn in dem allem liegt nicht, daß das Amt in der Weise des alten Bundes ein priesterliches Amt sey, d. i. eine Mittlerstellung zwischen Gott und dem Menschen einnehme, durch Darbringung der Opfer die Sünde der Gemeinde tilge; liegt nicht, daß das Amt in ceremonial gesetzlicher Weise eine von Gott genau vorgezeichnete Ordnung und Verfassung habe, namentlich zwei von Gott verordnete Stufen des Episkopates und Predigtamtes, und nicht die weiteste Freiheit seiner Gestaltung in Sonderung und Bindung seiner Funktionen sey; liegt nicht, daß das Amt in theokratischer Weise mit Unfehlbarkeit ausgestattet sey, daß seine Aussprüche Gottes Aussprüche seyen; liegt nicht, daß das Amt in hierarchischer Weise

---

*) Ich habe schon in meinem Buche: „Die Kirchenverfassung nach Lehre u. s. w. 1840“ hervorgehoben, daß die Kirche nicht bloß die im Glauben versammelte, sondern auch die für den Glauben sammelnde Gemeinde, daß sie nicht bloß Gemeinschaft, sondern auch Anstalt ist (S. 48), und demgemäß den Gegensatz von Gemeinde und Kirche dahin bezeichnet, daß es nicht der bloße Gegensatz der „einzelnen lokalen“ und der allgemeinen gesammten Gemeinschaft der Christen ist, sondern der Gegensatz der „verbundenen Menschen und der Institution über den Menschen“.

allein und unbedingt herrsche und die Gemeinde bloß Objekt der Herrschaft, von passivem Gehorsam sey; liegt endlich nicht, daß das Amt in der Weise der Kaste seine Vollmacht als eine der Person anhaftende ausschließliche Fähigkeit (character indelebilis) besitze. Ebenso liegt denn auch in dem allem nicht, daß das Amt und sein gegliedeter Bau, oder die sichtbare Seite der Kirche das Ganze oder das Oberste der Kirche sey. Mit dem göttlich gestifteten und die Fülle der Vollmachten, die der Regierung so gut als der Lehre, umfassenden Amt besteht daher und besteht in vollem Einklange das allgemeine Priesterthum der Christen und das Recht und die Freiheit der Gemeinde und das höhere Maaß der unsichtbaren über der sichtbaren Kirche.

Es bleibt ungeachtet der göttlichen Stiftung des Amtes das allgemeine Priesterthum bestehen, vollständig, in dem oben dargelegten Sinn Luther's. Das Amt hat die göttliche Vollmacht zu Predigt und Verwaltung der Sakramente nicht als eine ausschließliche Fähigkeit, sondern nur als einen besonderen Beruf. Die Fähigkeit hierzu haben alle Christen, den Beruf in außerordentlichen Zuständen (z. B. bei der Zerstreuung der Christen unter die Heydenwelt in der ersten Verfolgung, bei Lebensgefahr auf dem Schiffe) haben alle Christen. Aber den Beruf im ordentlichen Zustande hat nur das Amt. So sind die Vollmachten allen Christen (als Priestern) verliehen und sind doch dem Amte verliehen, und das ist kein Widerspruch vermöge jener Doppelnatur der Kirche als Institution und als Gemeinschaft der Gläubigen. Die Vollmachten sind der Kirche als Institution gegeben und darum empfängt und übt sie das Amt als Organ der Institution, und sie sind der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen gegeben, und darum sind alle Gläubigen bei Uebung derselben betheiligt, geistlich mitwirkend, und wenn es Noth ist, selbst sie zu üben befähigt*). Das heilige Amt und das allgemeine Prie-

*) Alles Gleichniß hinkt. Aber in gewisser Hinsicht scheint mir die

sterthum sind daher von einander verschiedene, gleich erhabene göttlichen Stiftungen, und man darf nicht die Herrlichkeit des einen zu Gunsten der Herrlichkeit des anderen vernichten, nicht mit dem Katholicismus die Herrlichkeit des allgemeinen Priesterthums, aber auch nicht, wozu der Protestantismus gravitirt, die Herrlichkeit des geistlichen Amtes. Sie sind auch nicht mit einander in Widerspruch, ja sie liegen nach der Weise des geistlichen Reiches, das der neue Bund ist, auch gar nicht abgesondert neben einander. Geht doch die Fähigkeit des allgemeinen Priesterthums in jedem Augenblick, da es Noth ist, in den Beruf des heiligen Amtes über, und ist doch das heilige Amt in allen seinen Verrichtungen durchströmt von dem Glauben und der Kraft des allgemeinen Priesterthums der Gemeinde. Der h. Geist trägt beide, durchdringt beide, stellt über ihrer Unterschiedenheit und ihrer gesonderten Anwendung die lebendige Einheit wieder her.

Es bleibt nicht minder ungeachtet der Fülle des gottgestifteten Amtes, daß es auch die Vollmacht der Kirchenregierung in sich schließt, doch die Freiheit und danach die freie Mitwirkung der Gemeinde bestehen. Diese ist nothwendiger Ausfluß des allgemeinen Priesterthums. Sie ist erforderlich fürs erste, weil die Gemeinde durch die Predigt und das Licht des Evangeliums die Fähigkeit des eigenen Urtheils erhält, und mit dieser Fähigkeit des Urtheils auch die Mitverantwortlichkeit und Mitbürgschaft,

---

Primogenitur bei der Belehnung zur gesammten Hand kein unpassendes Gleichniß zu seyn. Die Sämmtlichen werden beliehen und drückt sich das symbolisch aus, indem sie ihre Hand in die Hand des Lehnsherrn legen, und doch empfängt nur Einer (der Aelteste, primogenitus) das Lehen. Es wäre ungereimt zu sagen, daß er es von den Sämmtlichen, als primären Inhabern, empfangen; denn er hat es vom Lehnsherrn, als der Erste von ihnen, empfangen. Aber er hat und verwaltet es doch als ein Familiengut im Namen und als Repräsentant des ganzen Hauses, nicht als sein Sonder-Eigenthum, bloß in eigenem Namen — alle sind gleich ihm Vasallen — er darf nicht Anordnungen treffen ohne ihre Einwilligung und wo er veräußern, das für Alle ihm Anvertraute veruntreuen will, da haben sie alle, als Mitberechtigte und Mitverantwortliche gleich ihm, die Einsprache.

daß kein Abfall von der göttlichen Wahrheit sey, und fürs andere, weil die Erfüllung und Beobachtung der göttlichen Ordnung ihre eigene That seyn soll. Das unterscheidet eben die christliche Kirche vom Judenthum, dieses erhält die göttliche Ordnung als ein äußerliches Gebot, jene soll sie selbst aus ihrem Innersten bestätigen, selbst mit geben. Darum ist es gerade die Aufgabe des Amtes, die Gemeinde zur Selbständigkeit und Mitwirkung heraufzuziehen. Allein das Amt kann durch diese Heraufziehung der Gemeinde doch nicht die Vollmacht und Gewalt einbüßen, die ihm ursprünglich zukommt. Es erhält an der Gemeinde einen Genossen, aber nicht einen Oberen. Das Amt ist das Erste, es gründet die Gemeinde. Nie kann die Gemeinde, die durch das Amt gegründet ist, über das Amt, nie die Heerde über den Hirten hinaufsteigen. Darum bleibt das Amt immer das zuerst und zuoberst Leitende, die Gemeinde ist nur mitwirkend, bestätigend, ablehnend. Das Amt bleibt das Centrum, in welchem alle Kirchenregierung vereinigt ist, die Gemeinde tritt nur bei besonderen, tiefgreifenden Anordnungen hinzu. Das Amt hat ferner auch hiernach den ersten Beschluß, die Gemeinde erst den zweiten, daß sie jenen annehme oder verwerfe. Und das Amt hat, wenn auch nicht die Macht, der Gemeinde Neues aufzubringen, so doch die Macht, die bestehende Erkenntniß und Ordnung gegen die Gemeinde zu wahren. Niemals hat die Gemeinde Beruf und Recht, dem Amte zu gebieten oder selbst Anordnungen zu treffen, ohne das Amt, geschweige gegen das Amt. Das Amt in seiner Solidarität hat die erste Bürgschaft für die empfangene göttliche Wahrheit und Ordnung, die Gemeinde erst die zweite. Also muß das Amt, unabhängig von der Gemeinde über ihr stehend, Wächter seyn der heiligen Wahrheiten und Ordnungen, es darf nicht in der Seelenzahl, in der ununterschiedene Menge aufgehen und darf nicht durch die ununterschiedene Menge, indem diese sich ihre Repräsentanten aus ihm wählt, bestimmt werden. Es ist das Eigenthümliche der Kirchenregierung, daß die Gemeinde, die da geleitet werden

soll, selbst Theilnehmer der Leitung wird, aber sie wird das doch so, daß sie damit zugleich die geleitete bleibt. Die Macht der Regierung ist so allerdings bei der ganzen Kirche als einem freien, einheitlichen, geistigen Reiche, aber in diesem Reiche ist Beruf und Antheil verschieden in Ursprung und Art. Der Beruf des Amtes entspringt aus der Hingabe des ganzen Lebens an den Dienst der Kirche und der Amtsweihe und dem besonderen Befehl mit seiner Verheißung. Der Beruf der Gemeinde entspringt aus dem allgemeinen Priesterthum, d. i. der allgemeinen Fähigkeit des Urtheils nud dem allgemeinen unmittelbaren Zugang zu Gott. Der Beruf des Amts ist die Führung, ist die Vollziehung und Verwaltung und die unerschütterliche Wahrung. Der Beruf der Gemeinde ist die freie Bestätigung oder Ablehnung, dann die Hilfsleistung, endlich das Zusammenschließen zu Einer untrennbaren geistigen Urheberschaft und Bejahung der Gottes Willen gemäßen Ordnungen*).

Es bleibt ungeachtet der gleich ursprünglichen und gleich göttlichen Stiftung der sichtbaren Kirche dennoch die Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche und das höhere Richtmaaß der unsichtbaren über der sichtbaren bestehen. Ungetrennt nach beiden Seiten als eine gegliederte Institution und als ein geistliches Glaubensreich ist die Kirche von Gott gestiftet, ungetrennt nach beiden Seiten sind ihr die Vollmachten verliehen, ungetrennt nach beiden Seiten soll sie die Vollmachten ausüben. Die Kirche als Institution, getragen von dem Glaubensreich und das Glaubensreich tragend, soll sie ausüben. Sie sind dem Glauben „du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" verliehen, sowohl als dem Glauben, der in der Seele der Men-

*) Gegen ein solches Verhältniß wird von katholischer Seite protestirt durch die spöttische Bezeichnung als eine „Hierarchie, umgeben von einem Constitutionalismus des allgemeinen Priesterthums" (Jörg, Geschichte des Protest. I. 374). Allein dieser Spott trifft an erster Stelle das Concil zu Jerusalem und an dessen Spitze St. Petrus. Autorität und freie mitwirkende Aneignung ist das allgemeine Gesetz der sittlichen Welt (s. meine Staatslehre S. 1 folg.)

schen lebt (subjektiv), als dem Glauben, der in der Institution verkündet wird, auf den die Institution der Kirche gegründet ist (objektiv). Aber um deswillen bleiben doch beide Seiten verschiedener Art. Der Glaube ist die ewige, himmlische, die Institution ist die zeitliche, irdische Seite der Kirche. Der Glaube ist das Entscheidende für das Heil der Seele, die Angehörigkeit an die Institution ist Mittel der Förderung für den Glauben, nicht selbst und an sich das Entscheidende. Der Glaube ist göttlich unwandelbar, die Institution ist auf Grund ihrer unwandelbaren Principien der freien wechselnden menschlichen Gestaltung überlassen. Ferner geht nach der göttlichen Ordnung ungeachtet dieser Einheit die unsichtbare Kirche nicht in der sichtbaren auf, sondern behält ihre Selbständigkeit. Darum darf die Gemeinschaft der Gläubigen zwar regelmäßig die Vollmachten nicht anders üben, als in ihrer Ordnung unter dem Amte, aber ausnahmsweise, wo das Amt nicht gegeben ist, möge jeder Gläubige sie üben. Endlich ist durch menschliche Schuld eine Trennung und Entgegensetzung unter den beiden Seiten möglich, indem die Menschen, die Träger der Institution sind, vom Glauben abfallen. Da gilt denn der Vorzug des Glaubensreiches vor der Institution. Ihren innersten Sitz haben die Vollmachten im Glauben. Darum wird die Rechtmäßigkeit der Institution und ihre Gewalt an der Wahrheit des Glaubens gemessen und nicht die Wahrheit des Glaubens an der Rechtmäßigkeit der Institution. Darum hat die Gemeinde der Gläubigen, wenn die Lehrer und Hirten Feinde des Evangeliums geworden, Fug und Macht, sich aufs Neue Lehrer und Hirten zu bestellen. Ich behaupte sonach gegen den vulgären Protestantismus, daß die sichtbare Kirche und das Amt eine unmittelbare und selbständige Sanktion von Gott haben; aber ich behaupte nicht mit dem Katholicismus, daß sie eine absolute Sanktion von Gott haben. Der Irrthum der katholischen Kirche ist die Identifikation der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, die der Thatsache widersprechende Behauptung der Un-

fehlbarkeit des Amtes, die Umkehrung des Maaßstabes, die Wahrheit des Glaubens an der Rechtmäßigkeit der Gewalt zu messen. Aber die ursprüngliche und unmittelbar göttliche Stiftung und ökumenische, weltgeschichtliche Natur auch der sichtbaren Kirche ist nicht der Irrthum, sondern die Wahrheit des Katholicismus, und es ist ein falscher Protestantismus, der da den Zwiespalt in der sichtbaren Kirche und die Abtrennung von der apostolischen Succession und das sporadische Entstehen und Vergehen der Kirche für den der Natur der Kirche als eines unsichtbaren Reiches entsprechenden Zustand hält, der nicht von Schmerz über den Bruch in der gottgestifteten Institution der Kirche erfüllt ist und von Sehnsucht, daß auch sie in ihrer ökumenischen und weltgeschichtlichen Einheit wiederhergestellt werde.

Diese gesammte Auffassung versuche ich nun aus der h. Schrift zu erweisen.

Daß das Amt von Christus selbst gestiftet ist, ist eine einfache Thatsache. Er hat die Apostel gewählt und gesetzt. Er hat ihnen den Auftrag gegeben: „Lehret alle Völker, taufet sie, weidet meine Schafe". Er erklärt aber auch ausdrücklich, „wie der Vater mich gesendet hat, so sende ich euch". Nicht also hat er in das Unbestimmte in die Masse gerufen, „es soll unter euch Evangelium verkündet", „es soll getauft werden", „es sollen die Schafe geweidet werden", so daß die Masse nun nach seinem Hinscheiden zu deliberiren hatte, ob sie das alle gemeinsam thun wollten, oder aber jeder für sich, oder aber ein besonderes ständiges Organ dafür errichten, sondern er hat selbst zuerst ständige Organe berufen und diesen an der Spitze der Sämmtlichen gab er seine Aufträge.

Es ist aber eben so deutlich nach den biblischen Zeugnissen, daß der von Christus dem Amte ertheilte Auftrag nicht bloß Dienst des Wortes (Predigt und Sakrament), sondern auch die Kirchenregierung ist.

Das „weide meine Schafe" bezeichnet nach unbefangener,

natürlicher Auslegung alles, was zur Leitung der Gemeinde gehört, nicht bloß die Leitung durch Lehre, sondern auch die Leitung durch That, durch Anordnung und Befehl. Es ist allerdings keine körperliche Gewalt darin enthalten, daß die Hirten ihre Gemeinde auffordern dürften, die Widerstehenden durch Faust oder Schwert zu zwingen — und darin liegt die Verleitung zu der Annahme, daß es bloß ein Amt des belehrenden, mahnenden Wortes sey — wohl aber ein Auftrag dazu, Dogma, Disciplin, Verfassung als bindende Norm zu handhaben und zu wahren, und daraus ein Bewußtseyn der Gebundenheit und Gehorsamspflicht der (mitberechtigten) Gemeinde als aus göttlicher Ordnung.

Die Schlüsselgewalt wird je an zwei Stellen dem Petrus und den Aposteln als Attribut ihres apostolischen Amtes verliehen. Dort (Matth. 16.) wird Petrus um seines wahrhaftigen Bekenntnisses willen vom Herrn zum Felsen der Kirche ernannt, das heißt doch zum Träger, Wächter, Hüter derselben, der da Amt und Vollmacht hat, sie vor falscher Lehre und unheiliger Sitte, die von den Pforten der Hölle kommen, zu bewahren, und in Folge nun dieses ihm übertragenen Amtes und damit er desselben warten könne, werden ihm die Schlüssel ertheilt, die Gläubigen zu lösen und die Ungläubigen und falschen Lehrer auszuthun. Petrus ist durch sein Bekenntniß der Erstling der Christenheit und ist durch seine Berufung zum Felsen der Erstling des Amtes. Auf Grund seines Glaubens und Bekenntnisses, aber doch in seiner Eigenschaft als Repräsentant des Hirtenamtes, erhält er die Schlüssel. Nicht das Bekenntniß allein, sondern auch Simon, der es ablegt, das Amt des Bekenntnisses, ist der Felsen. Hier (Joh. 20.) spricht Christus: gleichwie mich der Vater gesendet hat (ἀπέσταλκε) so sende ich euch (πέμπω), und da er dieses redete, blies er sie an, und spricht zu ihnen: nehmet hin den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen" u. s. w. Die Schlüsselgewalt ist sonach an die „Sendung", das ist an das Apostelamt, sie ist nicht an die Annahme des Evangeliums

sondern an die Verkündigung desselben geknüpft. Dem steht nicht entgegen, daß an einer dritten Stelle (Matth. 18.) dieselbe Schlüsselgewalt, wie man annimmt, der „Gemeinde" verliehen wird. Denn Gemeinde (ἐκκλησία) im biblischen Sprachgebrauch bedeutet eben die auf dem Felsen des Apostolats gegründete, die unter dem Amte geordnete Christenheit, während Gemeinde in dem Sinne, den man der Stelle unterlegt, das ist die Gesammtheit oder Mehrheit der Gläubigen im Unterschiede des Amtes, niemals „Gemeinde" (ἐκκλησία), sondern „Menge" (πλῆθος) genannt, oder, wo sie mit dem Amte zusammen gemeint ist, als die gesammte Gemeinde (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ) oder als die Aeltesten und die Brüder (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί) bezeichnet wird. Auch ist der Zusammenhang, in welchem hier die Verleihung der Schlüsselgewalt erscheint, und deshalb ihre Bedeutung eine ganz andere, als dort. Dieses ganze Kapitel handelt von dem Verhalten des Christen gegen den Nächsten bei Aergerniß und Beleidigung. Es wird geboten, daß der Christ den Nächsten nicht eigenmächtig in den Bann thun dürfe, wie das bei den Juden häufig war, sondern ihn zunächst unter vier Augen mahnen solle, ob er vielleicht den Bruder gewinne, dann erst vor Zeugen, und zuletzt es in die Entscheidung der Gemeinde, d. i. des kirchlich geordneten Gemeinwesens stellen müsse. Erst wenn dieses geschehen, ist er berechtigt, die Gemeinschaft mit dem, der Aergerniß gab, aufzuheben, ihn „als Heyden und Sünder zu halten". Nicht also die Gemeinde im Unterschiede des Amtes, sondern die Gemeinschaft im Gegensatze zu der Eigenmacht des Einzelnen ist es, worauf der Ausspruch geht. Das jedoch unterscheidet diese Stelle von den beiden vorhergegangenen, daß die Worte der Vollmacht, „ich sage euch, was ihr binden werdet u. s. w." dort zu dem Amte abgesondert von der Gemeinde, hier zu der gesammten Gemeinde (obwohl gewiß immer als geordnet unter dem Amte) gesprochen sind. Ferner aus dem darauf folgenden „weiter sage ich euch, wo zween unter euch eins werden auf Er=

den, warum es sey, daß sie bitten wollen...." ist zu schließen, daß eben das auch für die Schlüssel gilt, das heißt, daß auch zween oder drei Macht haben zu lösen und zu binden, zu absolviren und zu exkommuniciren, wenn sie es im Namen Christi thun, was aber voraussetzt, daß sie es unter Umständen thun, da sie wirklich dazu Beruf haben, also in Nothfällen bei Ermangelung des Amtes. Es erweist sich daher aus dieser Stelle, daß die Schlüssel der Kirche in ihrer zwiefachen Eigenschaft, als Institution und als Glaubensreich, gegeben sind, aber nimmer, daß sie ihr als Gesammtheit oder Mehrheit der Individuen gegeben sind.

Die Schlüssel gehen nun aber in untrennbarer Weise auf beides, auf das Innerliche, Sünde zu vergeben und Sünde zu behalten, und auf das Aeußerliche, aus der Gemeinde auszuschließen. Die Vollmacht (Johannis 20.), „Sünde zu erlassen und Sünde zu behalten", und die Vollmacht (Matth. 18.), aus der Gemeinde zu stoßen, als „einen Heyden und Zöllner zu halten", und wieder die ganz allgemeine Vollmacht (Matth. 16.), zu lösen und zu binden, sind unbestreitbar ein und dieselbe Vollmacht und haben ein und dieselbe Verheißung: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll im Himmel gebunden seyn". Namentlich kann nicht bezweifelt werden, daß in der Verheißung an Petrus, also an das Amt, welche die allgemeinste, stärkste und feierlichste ist — „ich gebe dir die Schlüssel des Himmelreichs" — die Schlüssel nach beiden Anwendungen, also auch der Ausschließung aus der Gemeinde enthalten sind. Wenn nun auch, was hierdurch gar nicht ausgeschlossen ist, diese beiden Anwendungen eine verschiedene Weise haben, nemlich die Mitwirkung der Gemeinde da eine andere ist, als dort, so ist doch immer der Sitz der Schlüssel an erster Stelle im Amte. Daß nun aber die Schlüsselgewalt in diesem ihren vollen Umfang die Kirchenregierung nothwendig in sich schließt, ist oben bereits aufgezeigt worden. Sohin folgt auch aus der Verheißung der Schlüssel, daß dem Amte nicht bloß Pre-

digt und Sakramentverwaltung, sondern auch die Kirchenregierung zukommt.

Ja der Ausdruck „Dienst des Wortes" (διακονία τοῦ λόγου) selbst bedeutet in der h. Schrift (Apostelgesch. VI) nicht bloß Predigt und Sakramente, sondern er bedeutet einfach das apostolische Amt, und zwar hier speciell den Dienst für das Geistliche im Gegensatze der Sorge für die äußeren Bedürfnisse, die den Diakonen aufgetragen werden. Anderwärts (II Corinth. V, 18) wird es der Dienst der Versöhnung (διακονία τῆς καταλλαγῆς) und ähnlich genannt. Es ist daher mit demselben nicht blos das Theoretische gemeint, die Wahrheit und Erkenntniß bloß der eignen Entschließung der Gemeinde nahe zu bringen, sondern immer auch das Praktische, die Macht und das gebieterische Ansehen, welche dem göttlichen Worte innewohnen, zu üben; denn sie sind von seinem Dienst unzertrennlich. Will man, dem Buchstaben folgend, die Kirchenregierung nicht unter dem Dienste des Wortes begreifen, so würde auch die Verwaltung der Sakramente nicht darunter begriffen seyn.

In solcher Weise haben denn auch die Apostel wirklich gehandelt. Sie benehmen sich wirklich als die Hirten, als die Leiter und Regierer, nicht als die bloßen Lehrer der Gemeinde. Ihre Briefe sind nicht bloße Belehrungen und Mahnungen, sondern Anordnungen. Sie lassen die Gemeinde häufig, namentlich wo es sich um eine neue Anwendung der göttlichen Wahrheit oder um tief in ihren bisherigen Zustand eingreifende Einrichtungen handelt, mitbeschließen, aber immer ist das nur ein Hinzutreten zu ihren Beschlüssen, und während sie unendlich Vieles ohne die Gemeinde beschließen, so die Gemeinde nie etwas ohne sie. Die Kirchenzucht gegen Ananias, die ihn nicht bloß aus der Gemeinde, sondern aus der Reihe der Lebendigen ausschloß, übt Petrus ohne Mitwirkung der Gemeinde. Desgleichen droht Paulus den Korinthern, so sie den Blutschänder nicht ausschlössen, werde er, wenn er komme, Zucht üben. Die wichtigste aller grundsätzlichen Ein-

richtungen, die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinde, deren Wichtigkeit offenbar weit größer ist, als die Aufhebung der Beschneidung, verfügt Petrus ganz allein, er befragte nicht erst ein Concil, eine Versammlung der Gemeinde, sondern er „befahl sie zu taufen" *). Auch nachher, da sich viele daran ärgerten, gab er nur Aufklärung und Rechtfertigung; aber nicht stellte er es in irgend eines Urtheil, er hatte es unwiderruflich geordnet. Es heißt auch nicht, sie genehmigten, was er that, sondern „sie schwiegen stille und priesen Gott".

Bei der Frage über die Beschneidung der Heyden waren es nach der ganz deutlichen Erzählung (Apostelgesch. C. 15) allein die Apostel und die Aeltesten, bei denen von den Antiochiern die Entscheidung gesucht wurde (v. 2), und auch sie allein, von denen die Entscheidung getroffen wurde (v. 6). Aber sie verhandelten und entschieden die Sache in Anwesenheit „der Menge" und unter Anhörung derselben, und ließen diese auch nachher beitreten. Zunächst wird zwar nur der Beitritt derselben zu dem Beschlusse einer besondern Abordnung noch Antiochien erwähnt (v. 22. 23), das schloß jedoch auch den Beitritt zu dem Beschluß in der Sache ein. Allein ungeachtet dieses Mitwirkens und Mitbeschließens der Gemeinde werden doch die Autoritäten und Ordnungen strenge unterschieden: „es däuchte gut die Apostel und die Aeltesten und die ganze Gemeinde", und „wir, die Apostel und Brüder, wünschen Heil u. s. w." Es heißt nicht „wir, die Gemeinde zu Jerusalem" oder „wir, die Synode zu Jerusalem". Der ganze Hergang hat also nicht die Bedeutung einer Synode nach reformirtem und überhaupt nach neuerm Begriff, für welche die Apostel nur das Moderamen gebildet, und die Aeltesten mit den Laien

*) Wenn wirklich die Gewalt der Gemeinde übertragen war, so durfte Petrus auch nicht seinem Gesicht auf dem Söller folgen; er mußte erst die Gemeinde fragen, ob sie es als göttliche Eingebung anerkenne, oder für etwas Andres halte, und war die sofortige Aufnahme der Heyden eine hierarchische Anmaaßung.

gemeinsam und ununterschieden gesessen und gestimmt hätten, sondern das geistliche Amt, Apostel und Aelteste in sich, fassen den Beschluß und die Gemeinde hat die Bestätigung. An einen Beschluß durch Mehrheit der Laien gegen die Apostel und Aeltesten kann sonach gar nicht gedacht werden.

Unvergleichlich mehr als bei dieser Frage des Dogmas räumen die Apostel der Gemeinde ein bei der Errichtung des Diakonats; diese machen sie wirklich von der Zustimmung derselben abhängig, weil sie eben auch eine mehr äußerliche und in menschliche Freiheit gestellte Sache ist. Aber auch hier ist es deutlich, daß zwar die Apostel eine solche Einrichtung der Menge nicht aufbringen wollen ohne ihre Zustimmung, daß aber noch weniger die Menge eine solche Einrichtung hätte einführen können, ohne die Zustimmung der Apostel.

Für die Besetzung der Aemter hatte die Gemeinde der apostolischen Zeit eine starke Betheiligung. Diese ist Sache der thatsächlichen Kenntniß und des persönlichen Vertrauens. Aber doch kommt der Gemeinde immer nur das zu, was noch jetzt das Kirchenrecht die „Bezeichnung der Person“ nennt, alles andre ist Sache des Hirtenamts. So bei der Errichtung des Diakonats überließen die Apostel der Gemeinde die Wahl der Männer, aber *sie* übertrugen ihnen das Amt, es heißt: „*sehet* euch um nach Männern, welche *wir* bestellen mögen (οὓς καταστήσομεν),“ es heißt nicht: bestellt sie. Desgleichen ordneten (durch Händeauflegung) Paulus und Barnabas je in der Gemeinde, die sie bekehrten, Aelteste (Apostelgesch. XIV, 23). Dasselbe zeigt der Auftrag des Apostels Paulus an Titus (I. 5): „Daß du solltest.... besetzen die Städte hin und her mit Aeltesten, wie ich dir befohlen habe“. Ganz deutlich aber erhellt aus der Anweisung an Timotheus (I. Timoth. 3), daß die Gemeinden nicht ohne Prüfung und Genehmigung der Apostel Aelteste einsetzen konnten.

In der nachapostolischen Zeit tritt keine Veränderung ein im Verhältniß zwischen Amt und Gemeinde, sondern es wird nur das-

jenige, was damals mehr auf innerlich geistlicher Würdigung beruhte, jetzt mehr zur äußern rechtlichen Ordnung. Die rechtliche Ordnung der nachapostolischen Zeit ist darum auch grade wieder eine Probe für die innere geistliche Würdigung der apostolischen Zeit selbst. Diese rechtliche Ordnung der nachfolgenden Zeit ist nun aber auch unläugbar die, daß dem Amte nicht bloß der Dienst des Worts, sondern die Leitung der Kirche zukommt, und die Gemeinde nur mitwirkt. Weit entfernt, daß die Gemeinde im nachapostolischen Zeitalter den Bischöfen gegenüber eine größere Gewalt erlangt, als sie gegenüber den von Gott persönlich bestellten Aposteln hatte, nimmt hier ihre Mitwirkung vielmehr ab. Es ist noch eine Zeit lang eine thätige lebendige Betheiligung der Gemeinde im Ganzen und der einzelnen erweckten Laien; aber bald wird das wenigstens in der Regel zu einer nur stillschweigenden Zustimmung der Gemeinde, auf deren Grund die Kirche geleitet wird. Für allgemeine Ordnung in Lehre und Disciplin kann man daher in der nachapostolischen Zeit gewiß nicht ein größeres Recht der Gemeinde behaupten, als ihr (meist nur im Hintergrunde ruhendes) Recht zu widersprechen. Namentlich aber ein Vorgang, daß die Gemeinde selbst beschlösse und Anordnung träfe ohne das Amt und gegen das Amt, findet sich in dem nachapostolischen Zeitalter so wenig, als im apostolischen. Bei den Wahlen der Bischöfe und Aeltesten ist es hier ebenso, wie im apostolischen Zeitalter, wo noch am meisten der Gemeinde eingeräumt ist, und wohl aus denselben Gründen. Und auch hier ist es nur im Wesentlichen die Bezeichnung der Person, welche der Gemeinde zusteht, während die Bestätigung und Uebertragung des Amtes immer Sache des Amts selbst ist. Es haben bei den Wahlen der Bischöfe und Aeltesten die bereits im Amte stehenden Bischöfe nicht bloß eine äußere Leitung um der Ordnung willen, wie Calvin es darstellt, sondern sie üben auch einen entscheidenden Einfluß auf die Wahlen, nicht minder als die Gemeinde. Ja es findet sich hierin wirklich eine scharfe rechtliche Unterscheidung der Classen, entweder die Ge-

meinde giebt ihre Wünsche kund und der Clerus wählt, oder der Clerus wählt und die Gemeinde stimmt zu oder widerspricht, und über dem allem steht noch die Bestätigung und Händeauflegung der Bischöfe, die doch gewiß, wenn es galt, auch solche versagen konnten. Sowohl die Erzählung der heiligen Urkunden, als die Einrichtungen und Vorgänge der nachapostolischen Zeit erscheinen so in voller Klarheit und Uebereinstimmung unter der Voraussetzung, daß dem Amte auch die Kirchenleitung anvertraut und nur eine Mitwirkung der gegründeten erweckten Gemeinde für dieselbe geordnet ist, und sie sind unerklärlich unter der entgegengesetzten, daß dem Amte nur die Verkündung der Lehre zukommt, die Kirchenleitung aber der Gemeinde. Die Schuld einer noch spätern Zeit ist es, und wohl weniger aus Herrschbegier des Clerus als aus Erschlaffung des christlichen Lebens in der Gemeinde selbst, daß die Mitwirkung der Gemeinde immer mehr zurücktrat und die Macht des Amtes allein übrig blieb, ja zuletzt grundsätzlich der Gemeinde alle Mitwirkung abgesprochen wurde.

Dieser ganzen Auffassung steht nun freilich die Behauptung entgegen, durch welche der neuere ermäßigte Collegialismus sich biblisch zu begründen sucht, daß das nachherige Kirchenamt mit dem Apostelamt nichts gemein habe. Das Amt der Apostel, führt Höfling aus, sey ein rein persönliches, für die Christenheit aller Zeiten bestimmtes, mit ihrem Ableben endigendes. Es sey das, „die Thatsachen der Offenbarung und des Heils in ein authentisches und canonisches Wort der Verkündigung zu fassen, die Gnadenmittel in authentischer und canonischer Weise der Kirche aller Zeiten zu überliefern“ und „darzubieten, und auf dem Grunde dieser Darbietung eine Glaubens- und Gnadenmittelgemeinschaft zu gründen, nicht aber eine ceremonialgesetzliche Kirchenordnung und Kirchenverfassung zu schaffen“. Die Apostel seyen, im Unterschiede von den Gläubigen, „nicht sowohl mit den nachfolgenden Trägern des Kirchenamtes als vielmehr mit dem Herrn selbst zusammen zu halten.“ Nur auf die Apostel gehe deshalb der

Ausspruch: „Gleichwie mich der Vater gesendet hat, sende ich euch" und „weide meine Lämmer" und „wer euch hört, der hört mich" u. s. w. und für das jetzige Amt gelte das alles nicht (42 u. 45). So sey also das jetzige Amt nicht Nachfolger der Apostel und Empfänger seiner Vollmachten, sondern sey neu anfangend von der Gemeinde errichtet, und habe seine Vollmachten von der Gemeinde. Diese ganze Beweisführung gehört ebenso sehr nur dem modernen Protestantismus an, als der Satz von der Ableitung des Amtes von der Gemeinde, den sie beweisen soll. Die ganze alte lutherische Kirche, Bekenntnißschriften und Theologen, betrachten das Amt des göttlichen Worts als Nachfolger in dem Apostelamt, beleuchten es aus dem Amte der Apostel und beziehen auf dasselbe alle jene Aussprüche, die auf die Apostel gethan sind. Ihre Unhaltbarkeit läßt sich aber entschieden darthun.

Was wäre es schon für ein unnatürlicher Hergang, daß Christus die Apostel einzig und allein als die authentischen Verkündiger der Offenbarung, gleichsam als die bloßen Verfasser der heiligen Schrift erwählt hätte, ohne irgend einen bleibenden Bestandtheil ihres Berufs! Die Apostel wären danach gar kein organisches Glied der Gemeinde, diese wäre auch unter den Aposteln ein ungegliederter Haufen, der, nachdem er die authentische Verkündigung von ihnen entgegennahm, nun in Berathung tritt, ob und wie er sich gliedere. Oder wenn die Apostel doch nicht bloß zu authentischer Verkündignng der Heilswahrheit, sondern für die Dauer diese Verkündigung nebenbei auch zur Leitung der Gemeinde von Christus bestellt waren, (was doch auch H. anzunehmen scheint, obwohl es in seiner Bezeichnung des Apostelberufs nicht liegt), ähnlich etwa wie die Decemvirn für die Dauer ihrer legislativen Wirksamkeit zugleich die Magistrate Roms waren, wie unnatürlich wäre es wieder, daß die Kirche ungefähr ein halbes Jahrhundert auf Autorität eines gottgestifteten, gottermächtigten Amtes, und nachher auf Volkssouveränetät gebaut wäre? Wie wenig entspricht es auch der uns sonst bekannten göttlichen Oekonomie, daß solcher

Weise alle Continuität in der Geschichte des neuen Bundes mangelte, daß, wie kein Band zwischen dem Apostelamt und dem dauernden Hirtenamt, so auch kein Band zwischen dem Anfang der christlichen Kirche und der nachfolgenden Zeit wäre! Aber es ist diese Auffassung auch nach den positiven Zeugnissen der urkundlichen Geschichte nicht durchzuführen. Es ist in dieser keine Gränze zwischen den Aemtern*). Apostel, Propheten, Regierer und Lehrer werden zusammen und sämmtlich als von Gott gesetzt, genannt; Barnabas wird ein Apostel genannt. Die authentische und kanonische Verkündigung der Thatsachen der „Offenbarung und des Heils", die H. als Begriff des Apostolats hinstellt, kommt auch dem Markus und Lukas zu, die keine Apostel waren, und umgekehrt muß Petrus auf Vorhalten eingestehen, daß er aus Scheu vor den Juden geirrt und andre verleitet habe, was eben nicht für „ein Zusammenhalten mit dem Herrn" beweist. Es ist nach der urkundlichen Geschichte ebenso wenig eine Gränze in der Zeit. Die Apostel verlieren sich allmählig vom Schauplatz, und die kirchlichen Einrichtungen gehen in ihrer ununterbrochenen Entwicklung fort. In welchem Momente sollte dieser Sprung von der Autorität gottgestifteten Amtes in die Autorität der amtserrichtenden Gemeinde erfolgt seyn?

Die Wahrheit ist, daß das Amt der Apostel beide Bedeutungen in sich schließt: die rein persönliche, vorübergehende, und die anstaltliche, durch das nachherige geistliche Amt fortgesetzte. Die Apostel waren einerseits berufen, als Augenzeugen der Auferstehung und als unmittelbar vom Herrn Gesandte und mit besonderer Erleuchtung und Kraft der Zeichen Ausgestattete, und nach dieser Seite ihrer Mission ist es richtig, daß sie mit ihrer Person endigte, und daß sie mehr mit Christus selbst als mit dem nachfolgenden Amte zusammenzuhalten seyen. Die Apostel waren aber auch andererseits berufen als die Träger des Am-

*) Vergl. hierüber Lechler's treffliche Schrift: „Das heilige Amt" u. s. w. S. 82 ff.

tes, das für alle Zeiten in der Kirche als ein göttlich gestiftetes bestehen soll. Das zeigt zunächst der Inhalt ihres Auftrags. Das „lehret alle Völker", „taufet sie", „weide meine Lämmer" sind doch Aufträge, die ihrer Natur nach nicht als etwas Vorübergehendes gemeint seyn können, und die auch nicht als der Beruf eines jeden Christen gemeint seyn können, indem namentlich das „Weide meine Lämmer" als Beruf eines jeden Christen gar nicht einmal denkbar ist; denn wenn alle zu Hirten berufen sind, wo sollen die Lämmer herkommen? Es ist also im Apostolat, obwohl es ein Mehreres als das nachfolgende Hirtenamt enthält, doch auch dieses mit enthalten, mitgesetzt. Die Apostel haben auch wirklich nicht bloß das geübt, was H. als ihre Mission bezeichnet, die authentische und kanonische Verkündigung und Darbietung der Gnadenmittel, sie haben außerdem bereits alle Verrichtungen des nachherigen geistlichen Amts geübt: sie haben nicht bloß den rechten Canon der Lehre aufgestellt, sondern fortwährend zur Erbauung der Individuen und der Gemeinde gepredigt, sie haben nicht bloß den rechten Canon der Kirchenzucht aufgestellt, sondern selbst Kirchenzucht geübt. Sie waren thatsächlich und im vollen Sinn auch Pastoren. Daß die nachfolgenden Träger des geistlichen Amtes nicht jene besondere Gnadengabe der authentischen Verkündigung von den Aposteln haben, änderts nichts darin, daß sie die Nachfolger derselben im Lehr- und Hirtenamte sind. Ebenso haben auch wir Gemeindeglieder nicht mehr die besondern Gnadengaben der ersten Zeit, das Zungenreden, Krankeheilen, die Ekstase, und doch sind wir gleich jenen die Gläubigen und Geheiligten. Die Apostel haben es auch selbst so angesehen, daß in ihrem Amt, außer jenem Besondern, auch das bleibende geistliche Amt enthalten ist, und nach dieser Seite sie und die nachfolgenden Träger des Amtes gleicher Art sind. Petrus und Johannes nennen sich selbst Presbyter oder Mitpresbyter statt Apostel, und das ist doch gewiß keine demokratische Coketterie, daß sie etwa auf den Titel eines gottbestellten Amtes verzichten und sich als gemeinde-

bestellte Beamte geriren, daß sie nicht Apostel von Gottes Gnaden sondern Aelteste durch Willen und Anordnung der Gemeinde sein wollen; sondern es soll die wesentliche Gleichheit des ordentlichen dauernden Amtes mit ihrem außerordentlichen Amte ausdrücken, und mit dieser Gleichheit des Amtes ist auch die Gleichheit seines Ursprungs, der Quelle seiner Bestellung nothwendig gegeben. Umgekehrt gebrauchen Petrus und Paulus dieselbe Bezeichnung, mit der der Herr das Apostolat einsetzte, für das Presbyteramt, nemlich die des Hirtenamts. „Weide meine Lämmer" spricht der Herr zu Petrus, und Höfling selbst führt aus, daß dieses die Einsetzung des Apostelamtes sey. Aber ebenso bezeichnet Paulus die ständigen Aemter in der Kirche als Hirten. Er sagt zu den Presbytern von Ephesus, die er zu sich beschied: „So habt Acht auf euch selbst und auf die ganze Heerde, unter welche euch der heilige Geist gesetzet hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeinde Gottes, welche er durch sein Blut erworben hat" (Acta XX. 28). Desgleichen „ermahnt" Petrus „die Aeltesten" als „Mitältester": „Weidet die Heerde Christi, die euch befohlen ist". Der Gedanke der Fortsetzung des Amtes aber tritt deutlich hervor in II Timotheus II, 2: „Und was Du von mir gehört hast durch viele Zeugen, das befiehl treuen Menschen, die da tüchtig sind, andre zu lehren". Das kann nicht den Sinn haben, die empfangene Lehre überhaupt weiter zu verbreiten, denn solches lag ja dem Timotheus ob gegenüber allen Menschen, nicht bloß den „tüchtigen", sondern Timotheus soll das Amt der Lehre, welches ihm als einem Tüchtigen Paulus übertragen, auch ebenso wieder weiter an Tüchtige übertragen, und zwar befiehlt Paulus dem Timotheus nicht, daß er das Lehramt von der Gemeinde bestellen lasse, sondern er selbst soll es treuen Menschen befehlen. Es kann nicht leicht ein deutlicheres Zeugniß geben sowohl für die Gleichartigkeit des Amtes von den Aposteln her, als für die Fortsetzung des Amtes aus sich selbst heraus. Endlich werden grade in Beziehung auf die göttliche Einsetzung, über

die wir hier streiten in I. Korinth. (XII. 27) das Apostelamt und die dauernden Aemter der Regierer und Lehrer als gleich behandelt, alle werden als von Gott gesetzt bezeichnet, und es läßt sich dieser Anspruch nicht auf die Gnadengaben allein beziehen, da die Stelle gemeinsam von Gaben und Aemtern handelt. Nicht minder bezeichnet Paulus die Presbyter in obiger Stelle als die, so der heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat.

Dem steht auch nicht entgegen, daß in der ersten Zeit jeder nach eignem Antrieb des Geistes lehrte, mit Zungen redete, weissagte, ja vielleicht auch die Verwaltung der Sakramente nicht so strenge an das Amt gebunden war (wenn das wirklich aus dem „sie brachen das Brod hin und her in den Häusern" gefolgert werden kann). Aus dem allem folgt nichts andres, als daß damals bei der Fülle der Charismen und der Höhe der Begeisterung die freiwillige Thätigkeit, die niemals neben der amtlichen fehlen darf, in vollem Schwange war, und sich die amtliche in manchen Stücken noch weniger fest abgesondert hatte, daß überall dort das lebendige Wehen des Geistes überwog über den gegliederten Bau der Ordnung. Allein einmal war es auch dort nicht darauf abgesehen, daß die Ausübung der Verrichtungen fortwährend und allein als ein steter Wechsel bestehen solle, sondern vielmehr, daß in diesem sich der Beruf zum Amte versuchen und erproben solle. Sodann und hauptsächlich war doch über dem allem ein Bleibendes und rein Amtliches, an das aller Wechsel und alle Freiwilligkeit sich anschloß — das Apostolat und das Presbyterat. Das Hirtenamt ist die Seite des geistlichen Amtes, die ihrer Natur nach nicht gleich dem Lehramt und dem sakramentalen Amt der Freiwilligkeit anheimfallen, die nicht als wechselnde, zufällige, augenblickliche Funktion versehen werden kann, die nothwendig ein ständiges Organ erfordert. Das Hirtenamt war zuoberst bei den Aposteln, unter ihnen bei den Presbytern, die gleichfalls auf Lebenszeit bestellt wurden. Wie immer also auch anfangs das Lehren, und wäre es auch die Sakramentsverwaltung, theilweise in

fluctuirender Uebung gewesen seyn mögen, so lehnte sich doch das alles an den bleibenden Bestandtheil des Amtes, an das Hirtenamt. Die Presbyter beaufsichtigten, ordneten, leiteten die Lehre und den Gebrauch der Sakramente. So war es doch das Amt, welches immerdar über der Gemeinde und den einzelnen Gläubigen stand, und die Einheit in ihrer ganzen vom h. Geiste getriebenen Glaubensbethätigung herstellte.

So hat denn der erste Zustand der Christenheit, selbst wenn man alle die zum Theil noch unerwiesenen Behauptungen zugiebt, nichts gemein mit dem Zustande, welchen H. als den primitiven Zustand der Kirche annimmt, da es noch keine Ordnung und kein Amt gegeben, und die Gemeinschaft der Gläubigen erst daran ging, ein solches einzusetzen.

Daß die Apostel den Beruf hatten eine „ceremonialgesetzliche Kirchenordnung und Kirchenverfassung zu schaffen", bin ich weit entfernt zu behaupten. Aber folgt daraus, daß sie überhaupt nicht den Beruf hatten, eine Kirchenordnung und Kirchenverfassung zu schaffen? Ihr Beruf war es, das Amt, welches der Herr an ihrer Erwählung gestiftet, seinem Wesen nach in der Kirche fortzusetzen, bei völliger Freiheit in der Form und Gestalt. Es lag in ihrer Freiheit z. B. nach Bedürfniß und Zweckmäßigkeit das Diakonat aus ihrem Gesammtamte auszuscheiden als besonderes untergeordnetes Amt und ähnliches; aber ein ständiges Hirtenamt zu gründen oder nicht, das lag nicht in ihrer Freiheit, das war göttlicher Befehl, ja an ihnen selbst schon verwirklichte göttliche Einrichtung. Auf alle Fälle haben die Apostel wirklich, wie das unbestreitbare Thatsache ist, ihre Wirksamkeit nicht auf die „authentische Verkündigung des Heils in Christo" beschränkt, sie haben wirklich eine Kirchenordnung und Kirchenverfassung gegründet, haben wirklich den bleibenden Bestandtheil ihres Amtes, das Lehr- und Hirtenamt, in bleibender Weise durch Bestellung ständiger Organe in der Kirche aufgerichtet. Das Subjekt, welches H. als den „primären Inhaber des Kirchenamtes" bezeichnet, hat also in der

ganzen Geschichte der Kirche nicht existirt. Es bleibt danach die obige Darlegung von dem göttlich gestifteten Amte, das da Amt der Lehre und Sakramente und Amt der Leitung und Regierung zugleich ist, unerschüttert*).

Dreizehntes Kapitel.

Beurtheilung der Kirchenverfassung der beiden Confessionen.

Die reformirte Presbyterialverfassung macht gerade den Anspruch, die Wiederherstellung der apostolischen Verfassung zu seyn; dieser Anspruch ist aber gänzlich ungegründet.

---

*) So sehr ich mit dem gediegenen Werke Kliefoth's „Acht Bücher von der Kirche" sonst übereinstimme, so kann ich ihm doch in der Behauptung, daß das Gnadenmittelamt und das Amt der Kirchenregierung kein nothwendiges Band zu einander haben, nicht beipflichten, und deshalb auch nicht in den zwei Sätzen, zu welchen er von dieser Behauptung aus gelangt; „Es bleibt mithin nur übrig, einfach anzuerkennen, daß das Kirchenregiment ein mit der in ihm beschlossenen Kirchenregierungsgewalt vom Herrn der Kirche geschenktes, eigenes und besonderes, sowohl von dem Gnadenmittelamt, als auch von dem Gemeindeamt (der Diakonie) verschiedenes Amt in der Kirche ist, welches allerdings unter Umständen und in Folge kirchengeschichtlicher Rechtsentwicklungen von der christlichen Obrigkeit oder von dem Gnadenmittelamt verwaltet werden kann, aber auch dann als ein selbständiges, von diesen Aemtern verschiedenes Amt erkannt und behandelt seyn will". . . . . „Ist aber das Kirchenregiment ein selbständiges Amt in der Kirche, so leuchtet ein, daß die Frage nach dem Kirchenregimente niemals so gestellt werden sollte: wem in der Kirche das Kirchenregiment zukomme? Auf die so gestellte Frage kann die Antwort, wenn sie richtig seyn soll, immer nur lauten: Das Kirchenregiment kommt seinem Amte zu. (Wer ist aber, frage ich, dieses Amt?) Anders liegt es, wenn die Frage dahin gefaßt wird: wem an gegebener Stelle zukomme, das Amt der Kirchenregierung zu führen? Da wird die Antwort den bestehenden Rechtszustand der Kirche ansehen, und im Allgemeinen lauten müssen: Demjenigen, welcher es im legitimen Wege, im Wege der geschichtlichen Rechtsentwicklung der Kirche besitzt" (S. 489. 490). Einmal wäre hiernach das Kirchenregiment gar kein Amt, sondern eine Function, denn wo von Gott kein bestimmtes Organ bezeichnet ist, da ist auch kein Amt von ihm eingesetzt, und ist das derselbe Gebrauch von dem Begriffe Amt als bloß allgemeinem, göttlichem Befehl (Mandat),

Die Entgegensetzung von Geistlichen (ministri, pastores) und Aeltesten (presbyteri) oder mit anderen Worten die Institution von Laienältesten zur Regierung der Kirche, welche den Kern der Presbyterialverfassung bildet, ist mit nichten apostolisch.

Die apostolischen Urkunden zeigen nur ein in allen Beziehungen gleiches, ununterschiedenes Amt der Aeltesten, und dieses

---

den Kliefoth mit Recht an Höfling bekämpft. Sodann ist es schwer, sich eine Vorstellung zu bilden, von der Verwaltung dieser kirchenregimentlichen Funktion, wenn sie nicht unter Umständen „in Folge geschichtlicher Rechtsentwicklungen" an die Geistlichkeit oder an den Landesherrn kommt, sondern an davon verschiedene Dritte. Das wären eben Aelteste oder Oberälteste im reformirten Sinne. Ferner ist es ein unbefriedigendes Resultat, auf die Frage, wer denn der naturgemäße Träger dieses Amtes sey, gar keine Antwort zu haben, und so bei einem gottgestifteten Amt an der geschichtlichen Rechtsentwicklung, also den zufälligen Umständen, welche äußere Rechtmäßigkeit begründen, den einzigen Maaßstab für die Art seiner Bestellung zu haben. — Endlich aber, was mir das Entscheidende zu seyn scheint, wenn „das Kirchenregiment ein vom Herrn der Kirche geschenktes Amt" ist, so muß doch auch ein Akt dieser Schenkung, also Einsetzung in der h. Schrift enthalten seyn. Man wird nun keinen anderen Einsetzungsakt ausfindig machen können als die Verleihung der Schlüsselgewalt (Matth. 16. Joh. 18) und die Berufung zum Hirtenamt (Johannes am letzten). Beides aber ist nicht also als eine Funktion in die Luft gestellt, daß sich die Obrigkeit oder das Gnadenmittelamt, oder wer sonst will, nach Umständen desselben unterwinden kann, sondern beides ist demselben kirchlichen Amte aufgetragen, dem das Lehren und Taufen und das die Brüder durch Glauben Stärken aufgetragen ist. Entweder das Amt der Regierung ist da von Gott eingesetzt, wo es den Aposteln, den Dienern des Wortes, verliehen ist, oder aber es ist überhaupt nicht von Gott eingesetzt. Wenn dagegen Kl. zum Beweise seiner Behauptung sagt: „Die Apostel setzen das Gnadenmittelamt, die Gemeinde die Diakonie aus sich heraus; aber das Kirchenregiment setzen sie nicht mit demselben heraus, wie sie hätten thun müssen, wenn dasselbe in diesen Aemtern enthalten wäre; sondern sie behalten das Kirchenregiment auch nach der Setzung dieser Aemter zur eigenen Ausübung" (499), so ist das thatsächlich nicht richtig. Sie setzen allerdings an dem Presbyterat auch das Kirchenregiment aus sich heraus, denn es kann nicht geläugnet werden, daß die Presbyter die κυβερνήσεις ihrer Gemeinde hatten, und die Entscheidung über die Beschneidung der Heyden wird bei den Aposteln und Presbytern eingeholt, und umgekehrt behielten die Apostel auch das Gnadenmittelamt nach Setzung des Presbyterats zur eigenen Ausübung, sie gaben das Predigen und Seelsorgen nicht auf, um sich auf das Kirchenregiment zurückzuziehen. Mit den altkirchlichen Fundamenten, welche das ganze Buch Kliefoth's darlegt, scheint mir diese Behauptung über das Kirchenregiment schlechterdings unverträglich.

ist eben das Amt der Geistlichen, und giebt es kein Amt der Aeltesten neben ihm. Sie bezeichnen mit den zwei verschiedenen Namen „Aeltester" und „Bischof" dasselbe Amt, aber nimmermehr bezeichnen sie mit dem einen Namen Aeltester verschiedene Aemter. Den Beweis gegen die reformirte Annahme von Laienältesten giebt ganz besonders Timotheus. Denn hier geht der Apostel, nachdem er die Erfordernisse für das Bischofamt angegeben, sogleich über zu den Erfordernissen des Diakonenamts. Hätte es damals Aelteste, wie in der reformirten Kirche, gegeben, so hätte er unmöglich diese wichtige Classe übergehen können. Wäre es z. B. denkbar, daß, wenn Calvin oder Beza oder Viret eine solche Anleitung gegeben hätte, er nur von Geistlichen und Diakonen mit Uebergehung der Aeltesten gehandelt hätte?

Es ist deshalb schon die Annahme nicht gegründet, daß es im apostolischen Zeitalter eine Classe von Aeltesten gegeben, welche die Lehre nicht zu ihrem Beruf gehabt. Die einzige Stelle, aus der man noch einigen Schein dafür hernimmt, ist die aus demselben ersten Briefe an Timotheus (V. 17): „Die Aeltesten, die wohl vorstehen, die halte man zwiefacher Ehre werth, sonderlich (μάλιστα) die da arbeiten im Wort und in der Lehre". Allein aus dieser Stelle erhellt nur, daß es Aelteste gab, welche thatsächlich nicht der Lehre oblagen, aber mit nichten, daß es solche gab, welchen die Lehre nicht Beruf, ja welchen sie untersagt war. Sagt doch der Apostel in demselben Briefe (III. 2) von der Bestellung der Aeltesten ohne Unterscheidung, daß man auf die Gabe der Lehre sehen müsse. Es erklärt sich ganz natürlich, daß man sich über diese Gabe mitunter täuschte, und die zum Aeltestenamt Berufenen der Lehre nicht warten konnten, sich aber doch der anderen Aufgaben des Amtes annahmen. Dagegen wäre es ein Widerspruch, daß die Apostel für die Aeltesten allgemein die Gabe der Lehre erforderten, wenn man eine Classe von Aeltesten, ja wohl die zahlreichere gerade dazu bestellte, daß sie bloß regieren und nicht lehren sollten. So bestätigt sich in keiner Weise Cal-

vin's Annahme einer Klasse lehrender und einer Klasse nicht lehrender Presbyter.

Allein das, worauf es ankommt, das, was das Fundament der calvinischen Verfassung bildet, ist gar nicht die Entgegensetzung von lehrenden und nicht lehrenden Presbytern, sondern die Entgegensetzung von geistlichen und nicht-geistlichen (Laien-) Presbytern; denn ihr Motiv ist, der Herrschbegier des geistlichen Standes entgegenzutreten, und deshalb dem allgemeinen Stande, der seine Lebensstellung nicht in der Kirche hat, die Gewalt zu geben, und hierin zeigt sich die Unhaltbarkeit derselben ganz evident. Alle Presbyter ohne Unterschied verwalteten die Sakramente. Alle Presbyter ohne Unterschied leiteten den Gottesdienst, versahen also das Amt des Liturgen. Alle Presbyter ohne Unterschied übten Seelsorge und zwar nicht im Sinn der calvinischen Aeltesten bloß für die äußere Zucht, sondern im Sinne der calvinischen Pastoren. Alle Presbyter ohne Unterschied erhielten eine und dieselbe Händeauflegung. Alle Presbyter ohne Unterschied widmeten ihr ganzes Leben ausschließlich der Kirche, hatten nicht einen bürgerlichen Beruf als ihre Lebensstellung und das Presbyteriat nur als ein Nebenamt, und alle ohne Unterschied wurden deshalb frühzeitig von der Kirche ernährt. Alles also, was den geistlichen Stand, den Klerus, im Unterschiede der Laien bezeichnet (im richtigen, nicht im hierarchischen Begriff), ist dem ganzen Presbyteriat gemein. Der Begriff von Laienältesten ist, am apostolischen Zeitalter gemessen, ein Widerspruch in ihm selbst. Die Aeltesten der apostolischen Kirche sind eben gerade die Geistlichen (ministri), und es giebt keine Geistlichen außer ihnen, und wären unter den Aeltesten der apostolischen Kirche die Aeltesten der reformirten Kirche zu verstehen, so hätte es in der apostolischen Zeit keine Geistlichen gegeben. Das Institut von Laienältesten im Gegensatze zu den Geistlichen ist der ersten christlichen Zeit, ist der ganzen Geschichte der Kirche unbekannt bis auf Calvin.

Der ausführlichere Nachweis alles dessen findet sich bei Vi-

tringa*), dem gelehrtesten und einsichtigsten Schriftsteller über die apostolische Verfassung, aus welchem alle Späteren geschöpft haben. Er gehört dazu selbst der reformirten Kirche an. Er tritt deshalb auch nur mit Schüchternheit und nicht ohne große Entschuldigung gegen die Ansicht Calvin's und der Theologen seiner Kirche auf, und giebt auch die Erklärung, daß er die reformirten Laienältesten für eine treffliche, heilsame Sache erachte, weil sie „zur Zügelung des Ehrgeizes und zur Mäßigung der Gewalt und des Ansehens der Geistlichen" diene, aber durch seine sorgfältige Forschung sey er je länger je mehr in der Ueberzeugung befestigt, daß Aelteste solcher Art sich nicht „in der apostolischen Kirche der ersten Zeit und nicht in der Kirche der folgenden Zeiten finden". Die Unbefangenheit dieses Schriftstellers, ja die Selbstverläugnung, mit der er den „Vorurtheilen seiner Zeit und Umgebung" (praejudiciis consuetudinis hodierni temporis) widersteht, giebt seiner Darstellung schon ein großes Gewicht, ein noch weit größeres aber seine einleuchtende Beweisführung**). Es ist kein Zweifel über die Thatsache. Die calvinischen Laienältesten haben nicht den geringsten Anhalt in den alten kirchlichen

---

*) Vitringa, De synagoga vetere 482 ff.

**) Nun ist zwar in neuster Zeit die Meinung wiederholt, daß anfänglich die Presbyter überhaupt nicht die Predigt zu ihrem Beruf gehabt hätten, sondern dies, die Apostel ausgenommen, der augenblicklich freien Gabe in der Gemeinde anheimfiel (Lechler), desgleichen daß die Sakramente anfangs auch in solch unamtlicher Weise („hin und her in den Häusern") verwaltet worden seyn (Höfling). Ich muß dagegen das schon oben Ausgesprochene wiederholen, daß, wenn auch andere in der Gemeinde predigten und tauften und das Brod brachen, das alles doch gewiß nie anders als unter Leitung und Aufsicht und Vollmacht der Aeltesten geschah, daß alle diese freiwillige Thätigkeit ihren festen Mittelpunkt an dem Amte der Presbyter, das da Lehramt und Regierungsamt war, hatte. Aber jedenfalls beweist das nichts für die reformirte Verfassung. Denn danach wäre Sache des Amts überhaupt nur die Ordnung und Regierung der Kirche, dagegen der Dienst des Wortes (Predigt und Sakrament) nur Sache der Freiwilligkeit gewesen, es hätte also auch danach wirklich gar kein Amt der Geistlichen (ministerium) neben dem Amte der Aeltesten (presbyterium) gegeben. Die Entgegensetzung von presbyterium und ministerium ist daher auch unter dieser Voraussetzung ungerechtfertigt.

Einrichtungen, sie sind eine bloße Erfindung und Erzeugniß der Eifersucht und Erbitterung des Reformationszeitalters gegen Clerikalherrschaft*).

Ist danach das Fundament der reformirten Kirchenverfassung — das Amt der Laienältesten — nicht apostolisch, so ist es natürlich auch der Aufbau auf demselben nicht. Insbesondere aber ist das letzte Ergebniß derselben, die Macht, welche die Gemeinde durch Wahl der Synode über dem Lehramte übt, nicht apostolisch. Es findet sich in der apostolischen und der darauf folgenden Zeit, ja findet sich in der Geschichte der Kirche bis auf Calvin nicht, daß eine Synode durch die Gemeinden (Laienelement) gewählt wäre; sondern das Amt selbst — Apostel-, Aeltesten-, Bischofsamt — beruft zur Theilnahme an der Synode, und bildet einen Zusammenhang unter sich, und die Träger desselben schöpfen in keinem Augenblick Vollmacht und Legitimation aus Wahl und Auftrag der Gemeinde. Hiergegen ist die Abordnung des Paulus durch die Antiochier kein Einwand. Es wäre eine ganz falsche Vorstellung, daß die Gemeinde von Antiochien den Paulus und Barnabas als ihre Synodaldeputirten für das Concil zu Jerusalem gewählt hätte. Sondern Paulus hatte als ihre Autorität die Unterlassung der Beschneidung angeordnet, da nun Juden aus Jerusalem darüber Streit erhoben, so war es das wohlgegründete Begehren der Gemeinde und wohl auch des Paulus selbst, daß seine Autorität sich mit den anerkannten Autoritäten der Kirche, den Säulen zu Jerusalem, verständigte, und Paulus und Bar-

---

*) In der afrikanischen Kirche findet es sich allerdings, daß die Presbyter nicht predigen durften ohne Bewilligung des Bischofs. Allein das ist eine Ausnahme, und die erst später entstand, wahrscheinlich hervorgerufen durch den Mißbrauch, den Arius von der Predigtbefugniß machte. Es ist überdieß eine bloße disciplinarische Anordnung, nicht eine andere gliedliche (verfassungsmäßige) Stellung zwischen den Presbytern, welche die Bewilligung zu predigen erhielten und die sie nicht erhielten. Sie verwalteten alle die Sakramente, hatten ihr Amt lebenslänglich und als ausschließliche Lebensstellung, und wurden von der Kirche unterhalten. Laienälteste gab es also in Afrika so wenig, als anderwärts.

nabas, sowie die ihm beigegebenen, wurden nicht nach Jerusalem geschickt, um als Mitglieder der Synode dort zu stimmen, sondern um vor den Aposteln und Aeltesten die Sache der Gemeinde zu führen, nicht als Theilnehmer der richtenden Versammlung, sondern als Parthei gegenüber der Parthei der Pharisäerchristen erschienen sie dort. Also auch der Gedanke einer Wahl und Abordnung zur Synode ist erst eine Erfindung der reformirten Kirche. Auch also dieses „psefokratische Princip“, wie ich es früher bezeichnete, ist der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter, wie durch ihre ganze Geschichte bis dahin fremd. Die katholische Ausschließung der Gemeinde von allem Antheil am Kirchenregimente, ihre Anweisung zu unbedingtem Gehorsam und Verzicht auf eigenes Urtheil ist allerdings gegen das apostolische Vorbild. Aber nicht minder gegen das apostolische Vorbild ist das Umgekehrte, daß die Gemeinde, oder das Laienelement, durch Ueberzahl in den beschließenden Versammlungen oder durch Uebergewicht bei der Wahl der Mitglieder für diese Versammlungen die entscheidende Macht über dem Amte werde. Daß nicht die göttliche Vollmacht des Amtes sondern das allgemeine Priesterthum der Mittelpunkt der Verfassung sey, ist geradezu eine Umkehrung des vorgefundenen katholischen, aber auch des apostolischen Verhältnisses.

Aus dieser Vergleichung der reformirten Presbyterialverfassung mit dem apostolischen Vorbild ergeben sich ihre Vorzüge und ihre Gebrechen. Sie hat den großen Vorzug, daß sie ein wesentliches Element der apostolischen Verfassung, die Betheiligung der Gemeinde, das in der nachfolgenden Zeit sich verloren, das die katholische Kirche grundsätzlich ausschließt, die lutherische nicht hinreichend besitzt, in seiner ganzen Fülle wiederhergestellt hat. Das hat die reformirte Kirche vor der ganzen andern Christenheit voraus. Ihre Verfassung hat daher wirklich Leben der Gemeinde in großem Maaße gewirkt. Sie hat dazu gedient, jenen hohen Gedanken Calvin's, die ureigene innerste Bethätigung der Ordnungen Gottes durch die Gemeinde zu verwirklichen, und nament-

lich in Zeiten des Kampfes und für den Kampf ist sie geeignet, alle Sehnen zu spannen. Dagegen ist es zweifelhaft, ob das Uebergewicht des Laienelementes, welches diese Verfassung abweichend vom apostolischen Vorbild enthält, für Vertiefung und Salbung in Lehre und Cultus förderlich sey, und kann diese Herrschaft von unten nach oben durch beständige Wahlen, diese Verwerfung aller ständigen Autoritäten und Mittelpunkte (selbst der lebenslänglichen Superintendentur), diese Abhängigkeit des Lehramts gegenüber den Presbytern und der Gemeinde und dieses Selbstgefühl der Aeltesten und der Gemeinde gegenüber dem Lehramt in Hinsicht auf die äußere Wirkung der Verfassung wie auf die innere Gemüthsstellung des Christen wenigstens nicht als das musterhafte, maaßgebende Verhältniß für die ganze Christenheit anerkannt werden. Es ist mit einem Worte der Demokratismus, nach welchem der Zug der Presbyterialverfassung geht, weder an sich ein heiliges Gepräge der Kirchenverfassung, noch auch die förderlichste Einrichtung für das tiefere kirchliche Leben. — —

Aber auch von der lutherischen Kirche kann nicht behauptet werden, daß ihre Verfassurg die musterhafte für die Christenheit sey. Hier ist vielmehr ihre schwächste Seite. Was jenen Gegensatz ihres Princips zu dem reformirten anlangt, ist sie allerdings in der Wahrheit. Sie hat hierin die alten kirchlichen Grundsätze treuer bewahrt, hat die katholische Clerikalgewalt abgethan, ohne selbst gleich der reformirten auf Umkehrung in das gerade Entgegengesetzte zu gerathen. Aber ihr eigener Aufbau der Verfassung hat seine Mängel und seine Unangemessenheiten.

Fürs erste hat sie die altkirchliche naturgemäße Einrichtung des Episkopates, ungeachtet ihrer theoretischen Anpreisung, doch praktisch aufgegeben. Damit ist jenes tiefe innere Gesetz kirchlicher Verfassung verletzt, daß die Regierung der Kirche Ausfluß des Dienstes am Wort und der Seelsorge ist. Es ist damit ferner die mächtigste Stütze der Unabhängigkeit von der weltlichen Macht und eine der stärksten Bürgschaften für Erhaltung des Bekennt-

nisses aufgegeben. Es ist damit endlich auch das naturgemäße ökumenische Organ der Kirchenleitung eingebüßt. Man hat das in Zeiten, da ökumenische Beschlüsse für die ganze lutherische Kirche Noth thaten, ersetzt durch Zusammenkunft der Landesherren, die ihre Theologen mit sich brachten. Auf diese und ähnliche Weise kamen die schmalkaldischen Artikel und die Conkordienformel zu Stande, ja gewissermaßen selbst die Augsburgische Confession. Allein wie wenig der Natur der Kirche gemäß ist das, und wie schwerfällig und wie abhängig von besonderer Gunst der Umstände!

Sodann hat die lutherische Kirche an dem landesherrlichen Kirchenregiment eine der Kirche bis dahin unbekannte und im Evangelium nicht begründete Kirchengewalt aufgerichtet. Jene Theorie von den drei Ständen der Kirche, unter denen der Obrigkeit als dem Ersten die äußere Gewalt in ihr zukomme, giebt wohl das richtige Verständniß dieser lutherischen Einrichtung, aber keineswegs eine haltbare Begründung derselben. Die Kirche des neuen Bundes ist als ein in sich geschlossener Organismus, abgesehen von aller bürgerlichen Obrigkeit, gegründet. Er ruht auf der apostolischen Vollmacht des Amtes und auf der freien Mitwirkung der priesterlichen Gemeinde, besteht deshalb nur aus zwei Ständen. Nun ist es wohl eine Folge der christlichen Gebote und Pflichten, daß der christlichen Obrigkeit die Fürsorge für die Kirche obliegt und deshalb die Schutzherrschaft über sie zukommt, und zwar nach evangelischem Geiste mit selbständigem Urtheil zukommt. Diese ist denn eine Macht auch des innern Einflusses und der Mitwirkung für die Kirchenregierung. Aber es kommt ihr nicht zu, die Kirchenregierung selbst zu führen, die Autorität zu seyn, von der alle äußere Anordnung in der Kirche ausfließt (potestas externa), kommt ihr nicht zu, die den Aposteln verliehenen Vollmachten der Regierung, das „Weide meine Schafe", das bischöfliche Recht selbst an sich zu nehmen. Sie soll in den Organismus der Kirche sich verschränken als mitwirkender Faktor; aber nicht das Centrum dieses Organismus werden, nicht das

ihn selbst bedingende Glied, ohne das er gar keine Aktion hat. Die Obrigkeit ist ein Stand der Christenheit*), ist ein Stand des Reiches Gottes, aber ist nicht ein Stand der Kirche (der Anstalt für die Erlösung), ist nicht das „vorzüglichste Glied der Kirche". Der Pastor, der Amt und Beruf hat, uns das Evangelium zu verkünden, die Sakramente zu reichen, uns im Auftrag Gottes zu sagen „ich absolvire dich von deinen Sünden", ist ein vorzüglicheres Glied der Kirche, als der christliche Kaiser, der Amt und Beruf hierzu nicht hat. Die Obrigkeit hat deshalb selbst jene Schutzherrschaft nicht als das vorzüglichste Glied der Kirche, sondern als das oberste Glied der andern gottverordneten und nach Gottes Ordnung mit der Kirche verbundenen Institution, des Staates. Die Kirche ist vollständig auch ohne die Schutzherrschaft der Obrigkeit, nur der Zustand der Christenheit, der christlichen Völker, ist nicht vollständig ohne sie. Auch jene Aussprüche „Könige werden deine Säugammen seyn" u. s. w. können füglich nur auf Schirm und Pflege, nicht auf Regierung der Kirche gedeutet werden. Die alttestamentliche Verfassung aber, wie immer sie hierin beschaffen gewesen seyn mag, ist nicht beweisend; denn sie ist in jeder Hinsicht nicht Typus für die christliche Kirche, sondern für das Reich Gottes, da Staat und Kirche eins sind**). Der Grund der Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in der lutherischen Kirche ist denn auch nur theils die Unklarheit, in der man Schutzherrschaft und Kirchenregiment vermengte, theils die Noth der augenblicklichen Zustände (s. o. S. 251). Nun hat man allerdings, wie gezeigt worden, die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments an Bedingungen und

*) So faßt Luther (Walch. X. 304) die Obrigkeit als ein Amt in der Christenheit, „als ein Amt, das da gehöre und nützlich sey der christlichen Gemeinde", er meint darunter nicht eine Kirchengewalt der Obrigkeit, sondern ihren Beruf, die Staatsgewalt christlich zu verwalten, „also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert und die Ruthen in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen zu schützen".

**) Vgl. meine Staatslehre II. Aufl. §. 50.

Schranken gebunden, durch die es im Erfolg doch nichts anderes seyn soll, als eine frei geübte Schutzherrschaft. Allein zunächst haben sich schon jene Bedingungen und Schranken, die von Haus aus mehr auf innerer Würdigung als rechtlicher Festsetzung beruhten, nicht als eine genügende Bürgschaft hierfür erwiesen. Das Urtheil der bekenntnißtreuen Theologen war wohl in Zeiten der allgemeinen religiösen Theilnahme von großem Gewicht. Dagegen in Zeiten, da nur eine kleine Schaar übrig ist, die ihre Kniee nicht gebeugt hat vor Baal, hängt es immer vom Ermessen des Landesherrn ab, ob er ihm ein Gewicht beilegen will. Die Consistorien, die für Kirchenzucht ein unabhängiges Sittengericht, ja die auch außerdem zugleich eine Repräsentation der Kirche seyn sollten, wurden in der Hauptsache zu bloßen landesherrlichen Behörden. Ueber dem allem aber ist es an sich und unbedingt ein Mangel, daß die lutherische Kirche kein Organ hat, das ohne den Landesherrn und vollends gegen den Landesherrn als die legitime Darstellung derselben gilt, kein Organ, das da sagen kann: „Ich handle im Namen der Kirche", „ich bin die Kirche", während umgekehrt der Landesherr das sagen kann. Das macht die Kirche, wenn der Landesherr ihr entgegen ist, nicht bloß schwach an Macht, sondern dem Rechte nach wehrlos. Selbst im byzantinischen Reiche waren es die Bischöfe und nicht der Kaiser, die im Namen der Kirche handelten, und konnte es auch der Form nach dargelegt werden, daß der Kaiser im Widerspruch mit der Kirche sey, in der lutherischen Verfassung dagegen ist das der Form nach nicht möglich, weil die Kirche sich gesondert von ihm als ihrem Oberhaupt gar nicht darstellt. Wie dürfte man die große Förderung verkennen, welche die lutherische Kirche dem landesherrlichen Kirchenregiment verdankt! Aber wie vielfach ist auch das lutherische Kirchenwesen in reine Büreaukratie versunken, und welche Gewaltherrschaft gegen das Bekenntniß und die Einrichtungen, welche auf dem Bekenntniß ruhen, ist nicht schon vorgekommen, und was hat die Kirche für Schutzmittel gegen solche

Bedrückung und Zerstörung, die nicht als das Werk äußerer Gewalt sondern ihrer eigenen rechtmäßigen Autorität verübt wurde? Sollte Luther wirklich das Kirchenregiment deshalb an die ihm günstigen Landesherren überantwortet haben statt der Bischöfe, weil er Fleisch für seinen Arm hielt, so hätte sich das schwer an der Kirche gerächt.

Endlich hat die lutherische Kirche das Element der Gemeinde nur ungenügend ausgebildet. Die Gemeinde hat zwar in ihr das wesentlichste Recht, welches allein ein unbedingtes Erforderniß aus dem allgemeinen Priesterthum ist, das Recht der Abwehr. Aber es fehlt ihr das Recht der Mitwirkung, der eigenen Thätigkeit, zu welchem die gläubige Gemeinde gleichfalls zu erheben ist. Und wenn auch jenes stille Aufnehmen des Wortes immer ein Zug der lutherischen Gemeinde bleiben soll, und alle Vielgeschäftigkeit, wie der Sinn, sich selbst als beständigen Urheber und obersten Herrn ihres kirchlichen Zustandes anzusehen, ihr fern bleiben mögen, so ist doch eine größere Mitwirkung der Gemeinde so wie ein stärkeres Bewußtseyn der Gemeindepflicht, namentlich der Pflicht zu Beiträgen, Opfer, Arbeit für die Kirche, auch für sie eine unabweisbare Anforderung, der gegenwärtig in der lutherischen Gemeinde noch wenig genügt ist.

Gleichwie in der reformirten Kirchenverfassung der Hang und die Gefahr nach dem Demokratismus geht, so in der lutherischen nach dem Territorialismus. Selbst der Mangel an Ausbildung des Gemeindeelementes hat nicht sowohl in dem klerikalischen Zuge, wie man anzunehmen pflegt, als in dem territorialistischen Zuge seinen Grund. Unter einem pastoralen Kirchenregimente hätte die lutherische Kirche nach ihren Grundsätzen gar nicht unterlassen können, auch die Theilnahme der Gemeinde auszubilden. Aber unter dem landesherrlichen Kirchenregimente schien eben die Macht des Landesherrn eine hinreichende Abwehr der Clerikalgewalt, und man hatte deshalb keinen Antrieb zur Betheiligung der Gemeinde. Aus den „frommen geeigneten Laien", welche der pastoralen Verwaltung beigegeben werden sollten, wur=

den rechtskundige landesherrliche Beamte. Dazu übertrug sich die ganze polizeilich-absolutistische Richtung des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts auch auf den kirchlichen Zustand, und drückte auf das Gemeinderecht.

Der Demokratismus der reformirten und der Territorialismus der lutherischen Kirchenverfassung haben aber nur eine und dieselbe Quelle. Das ist jener Zug der ganzen Reformation, das geistliche Amt auf den Dienst des Wortes zu beschränken und das Hirtenamt, die Leitung der Kirche, von ihm abzutrennen. Nur hieraus kommt es in der reformirten Kirche, daß eine Macht des Laienelementes aufgerichtet ist, die zuoberst über dem geistlichen Amte dominiren soll. Nur hieraus kommt es, daß es in der lutherischen Kirche möglich war, das pastorale Kirchenregiment, das in ihrem Geiste liegt, aufzugeben, den Landesherrn aus einem Schutzherrn der Kirche zum Regenten derselben zu machen und den dem Lehramte grundsätzlich zugeschriebenen Beruf für das Kirchenregiment thatsächlich auf einen inneren Einfluß unter dem landesherrlichen Kirchenregiment zu beschränken, der keine rechtliche Durchbildung und dadurch auch keine Verbürgung erhielt. Hat das Kirchenregiment sein Centrum nicht mehr im geistlichen Amt, so fällt es nothwendig entweder an die weltliche Macht oder an die Masse. Daher kommt auch ein Zug von Verweltlichung, welcher der Kirchenverfassung beider Confessionen anhaftet; er liegt darin, daß die Macht der Regierung nicht von der Weihe des Amtes, von den apostolischen Vollmachten durchdrungen ist. Es ist danach auch ein Irrthum, daß die Vereinigung der reformirten und der lutherischen Kirchenverfassung die ächt kirchliche, die apostolische Verfassung ergebe. Beide haben einen gemeinsamen Mangel, der durch ihre Vereinigung nicht gehoben wird. Daß man den lutherischen Territorialismus und den reformirten Demokratismus verbindet, giebt der Verfassung wahrlich nicht den ächt kirchlichen Charakter. Die ächt kirchliche Verfassung ergiebt sich vielmehr nur aus einer Vereinigung der lutherischen und reformirten mit katholischen aber

evangelisch geläuterten Elementen. Nur wenn das Hirtenamt wieder in seiner ganzen Fülle anerkannt wird, als das den Dienst des Wortes, die Schlüsselgewalt und die Kirchenleitung zumal in sich schließt, und wenn seine Macht der Kirchenleitung im evangelischen Geiste ermäßigt wird durch die Mitwirkung der Gemeinde kraft des allgemeinen Priesterthums und im christlichen Staate durch den frei zu übenden Schirmberuf der Obrigkeit, nur das ist die wahrhafte Verfassung.

Die lutherische Consistorialverfassung und die reformirte Presbyterialverfassung gehören nun so sehr dem Geburtsakte der beiden Kirchen und ihrer Geschichte in den Epochen des größten Segens an, erstere ist noch überdieß mit den staatsrechtlichen Verhältnissen in Deutschland so verwachsen, daß der Gedanke ihrer Beseitigung bei der einen wie bei der anderen ebenso unweise als unerlaubt wäre. Dazu ist es der Haushalt im Reiche Gottes, daß, wenn gleich die Heilswahrheit immer eine und dieselbe bleibt, doch die äußere Gestaltung nicht mit einem Zeitpunkt, auch nicht dem apostolischen abschließt und so unverändert dieselbe bleiben müßte, sondern immer neue Schöpfungen, neue Weisen, den Grundverhältnissen unbeschadet, im christlichen Geiste hervorgebracht werden dürfen und sollen. Selbst wenn aus der Fülle der göttlichen Ordnung einzelnen Momenten in lebendiger energischer Ergreifung und besonderer Pflege ein einseitiges Uebergewicht zugewendet wird, so hat das ohne Zweifel, und besonders in dem jetzigen Zustand der Getrenntheit der Christenheit, seinen Werth und seine providentielle Rechtfertigung. Ein solches Moment ist in der reformirten Presbyterialverfassung, daß in ihr die Gemeinde als Ein Ganzes alle Kräfte spannt, um durch Aufrechthaltung der göttlichen Gebote in einem reinen Wandel Gott zu verherrlichen. Ein solches Moment hat nicht minder die lutherische Consistorialverfassung, daß das christliche Volk in seinem ganzen Zustand und je nach seinen verschiedenen Elementen dem einen Zweck dient, die tröstliche und seligmachende reine Predigt

des Evangeliums zu erhalten. Beide Verfassungen haben denn auch trotz Einseitigkeit und Gebrechen ihren Antheil an den Segnungen, den beide Kirchen in so reichem Maaße wirkten, und haben Anspruch auf unsre Pietät und unsre Treue. So sinne ich den Reformirten wohl an, ihre Lehre von den Sakramenten und von der Prädestination, aber ich sinne ihnen nicht an, ihre Presbyterialverfassung aufzugeben. Allein nichtsdestoweniger ist doch für die Fortbildung Bedacht zu nehmen, daß unbeschadet jenes ursprünglichen eigenthümlichen Beweggrundes und seiner mächtigen Wirkung die Fülle der Momente christlicher Verfassung und die Berichtigung, die in der Fülle liegt, erstrebt werde.

Für die lutherische Kirche ist demnach das landesherrliche Kirchenregiment mit Liebe und Treue festzuhalten; aber es sind auch die zurückgedrängten Elemente zu stärken, und dadurch wird jenes von selbst (wenigstens dem Erfolge nach) in seine naturgemäße Stelle treten und seinen so oft erprobten heilsamen Einfluß ohne Gefahr und ohne Trübung üben.

Es ist das Amt der Generalsuperintendenten zu besetzen und zu pflegen, als ein Amt, das auf das Bekenntniß der lutherischen Kirche gegründet und zur Wahrung desselben vorzugsweise berufen ist, und dem die Regierung der Kirche je nach seinem Antheil als Ausfluß der Seelsorge zukommt, dessen Recht es namentlich ist, die Ordination zu ertheilen und demzufolge auch die Ordination zu versagen. Darin liegt ein annähernder Ersatz für das eingebüßte Bischofsamt, und eine Vorbereitung, es, wenn einst der Zug der Kirche nach ihm geht, und Gott uns wirklich Bischöfe erweckt, wiederherzustellen. Dem entsprechend ist auch das Amt der Superintendenten zu stärken als geistlicher Mittelpunkte für einen Kreis von Pastoren und Gemeinden.

Es ist das Lehramt zu organisiren in Synoden, damit der lutherische Grundsatz, daß alle auf der Lehre beruhenden Anordnungen Berathung, ja Zustimmung des Lehramts in seinen anerkannten Vertretern erfordern, der wegen Mangels ei-

nes Organs des Lehramts keine Anwendung fand, nun sie finden könne.

Es ist das Gemeindeelement, wo der Zustand der Gemeinden sich dazu eignet, auszubilden. Hier ist aber durch den Geist der lutherischen Kirche wie durch das apostolische Vorbild eine zwiefache Gränze gesetzt, welche den Uebergang in die reformirte Presbyterialverfassung ausschließt.

Fürs erste, in der Ortsgemeinde muß immer das Pastorat das oberste Ansehen, der eigentliche Sitz auch für die Kirchenregierung bleiben, darf solches nicht an ein Presbyterium d. i. ein Collegium, in welchem die Laien die Ueberzahl über dem Pastor bilden, übergehen. Es sind gläubige und fähige Männer aus der Gemeinde heranzuziehen, aber nicht als Träger eines andern selbständigen und ihnen eigenthümlichen Amtes gegenüber dem Pastor (gubernatores oder presbyteri entgegen dem minister), sondern nur als die Gehilfen des Pastors für eine bestimmte Seite seines ungetheilten Kirchenamtes, so daß ihnen nur die Ausführung unter seiner Leitung und Anordnung zukommt. Sie können die Gehilfen seines Presbyteriats oder seines Diakonats, und wo unter den Pastoren noch ein (geistlicher) Diakon bestellt ist, je nach ihrer Aufgabe zunächst diesem zugewiesen seyn. Es ist ferner der Pastor für bestimmte Vornahmen an eine Mitwirkung der Gemeinde zu binden, sey es, in Annäherung an die reformirten Verhältnisse, des Collegiums dieser Gehilfen, was auch in lutherischen Kirchenordnungen vorkommt (z. B. der Pommerischen), sey es der gesammten Gemeinde ohne Repräsentation. Letzteres entspricht mehr dem lutherischen Geiste und dem apostolischen Vorbild. Aber der Repräsentation oder der gesammten Gemeinde kann für solche Fälle nur zukommen, abzulehnen, anzuregen, die höhere Stelle anzurufen, nicht aber durch Ueberstimmung dem Pastor entgegen selbst anzuordnen. Ueberdieß ist es nicht lutherischer Grundsatz, daß die, welche dem Pastor als Gehilfen oder selbst als Repräsentanten der Gemeinde beigegeben werden, noth-

wendig durch die Gemeinde gewählt seyn müßten. Daher mögen sie, wo der Gemeinde das anvertraut werden darf, unter Mitwirkung des Pastors von ihr gewählt, außerdem auf Vorschlag des Amts vom Kirchenregiment bestellt werden.

Fürs Andre, die Synode muß an erster Stelle und in selbstständiger Weise Ausdruck des Lehramtes seyn. Vor allem dürfen nicht die geistlichen Mitglieder derselben durch die Wahl der Gemeinde (Laien) bestimmt seyn, sondern, soweit nicht schon das Amt dazu beruft (z. B. Generalsuperintendenten), aus Wahl des Lehramtes selbst hervorgehen. Sodann dürfen nicht die geistlichen Mitglieder durch die weltlichen überwältigt werden. Ueberzahl der weltlichen ist deshalb schlechthin unzulässig. Ueberzahl der geistlichen Mitglieder hat selbst das schottische Vorbild für sich und ist jedenfalls in einer Zeit, da die Gemeinde erst allmählig herangezogen werden soll, das Entsprechende. Einen angemessenen Vorschlag macht Höfling, die Synode zu einem Drittel aus Laien, einem Drittel aus Pastoren, und einem Drittel aus Männern des Kirchenregiments zu bilden. Bei gleichheitlicher Zahl beider Elemente müßte wenigstens es dem geistlichen Elemente zustehen, wenn es mit Hilfe der Laien überstimmt ist, seinen auf der eignen großen Majorität beruhenden Beschluß herauszustellen und durch ein Veto zu wahren. Auch ist es gerade auf der Synode, daß dem Generalsuperintendenten ein ausgezeichneter Beruf zukommen dürfte, das Recht der Widersetzung gegen jede Neuerung, die dem Bekenntniß nicht gemäß ist. In der einen oder der andern Form muß die Selbständigkeit des Lehramtes gewahrt seyn. Sie entspricht dem apostolischen Vorbilde: erst die Apostel und Aeltesten, dann erst die Brüder. Sie entspricht auch der lutherischen Lehre. Die am weitesten gehenden Aeußerungen lutherischer Theologen fordern Laienmitglieder auf der Synode, damit die Geistlichen nicht ihren Willen der Gemeinde aufdringen; aber daß umgekehrt die Laien der Geistlichkeit ihren Willen aufdringen, ist gewiß noch mehr gegen ihre Absicht, da sie doch dieser immer den

vorzüglichern Antheil (potiores partes) zuschreiben*). Es ist hiernach mit allem diesem nicht auf eine Herrschergewalt des Amts über die Gemeinde abgesehen, sondern auf einen Schutz des Bekenntnisses und der Heiligthümer der Kirche durch das Amt wider Unglaube, Profanität und Sinn der Lockerung in den Gemeinden, und auf die Weihe für Kirchenverfassung und Kirchenregierung, die in den apostolischen Vollmachten ihren Ursprung, daher in dem Amte seinen Sitz hat.

Das aber versteht sich nach allgemein evangelischem Grundsatze von selbst, daß eine solche Betheiligung der Gemeinde an der Kirchenregierung nur dann zulässig ist, wenn sie im Glauben steht, und daß auch der Einzelne nicht zur Theilnahme an Ordnung und Leitung der Kirche berufen werden darf, wenn er nicht an ihren Erbauungsmitteln Theil nimmt, und seine Uebereinstimmung mit ihrem Bekenntniß bezeugt. So lange die Gemeinden, wie es jetzt der Fall ist, der überwiegenden Zahl nach dem Glauben der Kirche entfremdet sind, ist für das alles nur die leiseste und vorsichtigste Annäherung möglich. Unter den gegebenen Verhältnissen ein Synodalregiment aufrichten, heißt die Kirche, ihren Glauben und Bekenntniß und die ihnen entsprechenden Ordnungen dem herrschenden Geist der Zeit ausliefern.

Es ist hiernach anzuerkennen, daß die lutherische Kirche eine dauernd befriedigende Verfassung nicht erzeugt hat. Aber wenn sie ihren Beruf erkennt, das jetzt nachzuholen, so muß sie es in ihrem Geiste thun, und nicht in die Nachahmung reformirter Einrichtungen verfallen, die aus einem andern Geiste kommen. Lutherische Weise ist es, daß Leitung und Anordnung von dem gottgestifteten Hirtenamte ausgeht und der Gemeinde die Mitwirkung zukommt. Reformirte Weise ist es, daß Leitung und Anordnung der Kirche von der Gemeinde ausgeht, und sie sich dazu des Amtes als Werkzeug, sey es zu ihrer eigenen Zügelung und Mäßi-

*) Hollaz p. 1323.

gung, sey es zum Ausdruck ihrer Gesinnung bedient. Nach lutherischer Kirchenverfassung, wenn sie zur Betheiligung der Gemeinde sich entwickelt, muß das Lehramt die Gemeinde aufnehmen, während nach der reformirten Kirchenverfassung die Gemeinde das Lehramt aufnimmt. Das heißt, dort macht das Amt als ursprünglicher Träger der Kirchenregierung die Gemeinde, die es gründet, zur Genossin, zum Mitträger, hier macht die Gemeinde als ursprünglicher Träger das Amt zum Genossen bez. zu ihrem Vertreter (Abgeordneten) für dasselbe.

Hieraus erhellt denn, welche tiefe Beschädigung die lutherische Kirche auch auf dem Gebiete der Verfassung durch die Union erleidet, wenn diese die Presbyterialverfassung in ihrem Gefolge hat. Es ist das nichts Geringeres als die Vertauschung ihrer tiefsten und eigenthümlichsten Principien mit den ihr gradezu entgegengesetzten. Das wird dadurch nicht gemildert, daß man in der Unionsgerechtigkeit aus der lutherischen Kirche den consistorialen Bestandtheil herübernimmt, wie aus der reformirten den presbyterialen. Das territoralistische Element, das in den Consistorien liegt, ist keine Entschädigung für jenes Uebergewicht des Laienelements über das geistliche. Dazu kommt, daß das, was die reformirte Synode noch jetzt vorzugsweise hält und trägt, die Erinnerung an eine großartige Zeit von Gottesfurcht, Sittenstrenge, Glaubensheldenthum, aus der sie dereinst hervorging, in lutherischen Landen, wo die Synode etwas ganz Neues ist, fehlt. Ueber dem Allem sind jetzt die Gemeinden unbestritten der großen Mehrheit nach überall dem Unglauben oder dem Indifferentismus verfallen, und in Folge dessen der Union zugethan, die sie, wenn auch mit Unrecht, für einen Bundesgenossen gegen den Glauben halten. Die Macht der Presbyterien und der von den Gemeinden gewählten Synoden würde daher ohne allen Zweifel nach der Union drängen, und die tiefere Erkenntniß und das tiefere Glaubensleben, die jetzt in der lutherischen Kirche keimen, durch das mechanische Uebergewicht der Zahl unterdrückt werden.

Vierzehntes Kapitel.

Der Gegensatz in der Gottesdienstordnung.*)

Vor allem zeigt sich hier jener allgemeine Gegensatz der beiden Kirchen, daß die lutherische Kirche die Continuität mit der Gottesdienstordnung bis auf sie bewahrt, die reformirte Kirche dieselbe abgebrochen hat. Es geht eine ununterbrochene Ueberlieferung und Fortbildung durch den Cultus des Tempels, der Synagoge, der ersten christlichen Gemeinde, der orientalischen und der lateinischen Kirche. Jede Periode übernimmt ihn von der frühern und bildet aus ihm die neue Gestalt heraus. Hieran reiht die lutherische Kirche auch ihren Cultus an. Sie erkennt, daß die Kirche den Beruf hat, schöpferisch aus eignem Geiste unter Beistand des heiligen Geistes gottesdienstliche Weisen zu bilden, und eignet sich hierin die wahrhaft christlichen Erzeugnisse aller Zeitalter an, eignet sich namentlich die katholische Messe an, die selbst altkirchlich und eine Bereicherung des Altkirchlichen ist, und scheidet in ihr nur aus, was dem evangelischen Glauben widerstreitet, oder was gegen ihren eignen Geist an Ueberkünstelung oder sonstiger Entartung sich festgesetzt hat. Eben damit, daß die lutherische Kirche die liturgischen Schöpfungen bis auf sie anerkennt und bewahrt, ist sie selbst schöpferisch. Sie hat ganz besonders auf diesem Gebiete ihre Gabe bewährt. Sie hat, außer ihren Leistungen für Composition des Gottesdienstes, das Kirchenlied als integrirenden Theil des Gottesdienstes, hat den Choral geschaffen.

Die reformirte Kirche dagegen machte für die Gottesdienstordnung tabula rasa, sie hob alles auf, was an liturgischer Weise bis auf sie von der Kirche erzeugt und geordnet war, und wollte auch ihre Gottesdienstordnung bloß aus der h. Schrift schöpfen.

*) Vergl. Kliefoth „Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses".

Die Bibel sollte ihr zugleich Agende seyn. Dazu fügte sie dann noch das, was sie als den Gebrauch der ersten Gemeinden erkannte. Ob ihre historischen Forschungen hierüber richtig sind, muß ich dahingestellt seyn lassen; aber jedenfalls ist es zweierlei um die Wurzel, die eben den Stamm treiben will, und die Wurzel, von der man den Stamm abtrennt. In dieser „abstrakten Biblicität" (Kliefoth) enthält sie sich grundsätzlich jeder neuen eignen Gestaltung, jeder schöpferischen künstlerischen Anordnung des Cultus. Ja nach ihrer ursprünglichen Strenge enthielt sie sich jeder neuen Produktion geistlicher Liederweisen. Sie beschränkte sich auf das Absingen der Psalmen, die eben auch wieder nur Gottes Wort selbst, nicht ein Erzeugniß der Kirche sind, und wollte nicht Theil nehmen an dem Psalter, der in alle Ewigkeit fortgesetzt werden soll.

Für Inhalt und Gestalt des Cultus nun ist zunächst eine tiefe und durchgreifende Verschiedenheit die: die lutherische Kirche hat zur Basis des Cultus das in die Kirche gelegte Mysterium. Die Handlungen der Kirche an erster Stelle und die Handlungen der Gemeinde, die ihr entgegenkommen, in ihrem Zusammenschließen bilden dann die begnadende Wirkung des Gottesdienstes. Die reformirte Kirche dagegen, da sie dieses Mysterium nicht anerkennt, ist ohne solche Basis, ihr Cultus besteht mit Ausnahme der Predigt bloß aus den Handlungen der Gemeinde, d. i. der versammelten Menschen. Die lutherische Kirche hat ein doppeltes göttliches Moment in ihrem Cultus: das innerliche des heiligen Geistes und das äußerliche der in Gottes Vollmacht handelnden Kirche; die reformirte Kirche hat bloß das erstere, die äußerlichen Cultusakte sind bloß menschlich, natürlich, bloß Akte der Gemeinde.

Im lutherischen Cultus ist die Kirche als Institution in ihrer Continuität zu Apostolat und Pfingstgemeinde als ursprüngliche Gottesstiftung und in ihrer ökumenischen Stellung über allen Gemeinden das erste handelnde Subjekt. Die Kirche in die-

sem Sinn hat Vollmachten und Verheißungen, theils in ihrem eignen Namen die Seelen zu erziehen zum Reiche Gottes, theils in Gottes Namen seine Segnungen zu spenden. Die Kirche — (die lutherische Kirche betrachtet sich hierin als eine und dieselbe mit der Kirche vor ihr) — hat daher zur Erbauung der Christenheit nach eignem Plan einen Cyklus von Festen, in welchem alljährlich das Ganze des Erlösungshaushalts den Gläubigen vor die Seele geführt wird, sie je in die großen Momente desselben gleich als gegenwärtige Vorgänge versetzt werden — das Kirchenjahr. Sie hat für jedes Fest, jeden Sonntag hierzu auserwählte Bibeltexte — Perikopen, bestimmt, sowohl die Bedeutung dieses Tages lebendig zum Bewußtseyn zu bringen, als auch die ganze Christenheit in Einem Gedanken und Einer Empfindung zu sammeln. In jedem Gottesdienst aber ist eine Wechselseitigkeit des Handelns der Kirche oder bez. des Handelns Gottes durch die Kirche gegen den Menschen und des menschlichen Handelns gegen Gott. Die Verkündung des Psalmspruchs als des Gedankens für dieses Fest (introitus de tempore), die Verlesung des Evangeliums und der Epistel Namens der Kirche vom Altar, der Friedensgruß an die Gemeinde, die Aufforderung an die Gemeinde zur Erhebung der Herzen und zur Benedeiung Gottes, die Verkündung der Ehre Gottes im höheren Chor über der Gemeinde, die Absolution (diese freilich nicht zum Hauptgottesdienste gehörig), die Spendung des Segens, endlich die Austheilung des Abendmahls in lutherischer Form, daß der Geistliche im Auftrag Christi den Communikanten befiehlt: nehmet hin und esset u. s. w. — — das alles ist kein Handeln der versammelten Menschen, sondern der von Gott gestifteten Kirche über ihnen oder je in den betreffenden Stücken Gottes selbst durch die Kirche. Dem kommt dann die Gemeinde entgegen durch ihre Anrufung des göttlichen Erbarmens, ihren Preis der göttlichen Herrlichkeit, ihr Glaubensbekenntniß, ihr Gebet, ihr Lied, ihr Amen. Der Geistliche, der, bald zum Altar gekehrt, Gott die Gebete und Opfer als Sprecher und

Führer der Gemeinde darbringt, bald zur Gemeinde gekehrt, ihr die Verkündungen und Segnungen Gottes als Organ der Kirche spendet, dann wieder von der Kanzel kraft seines Amtes in persönlich freier Weise das Evangelium verkündigt, stellt diese Mannigfaltigkeit der im Cultus wirkenden Kräfte sichtbar dar. Dadurch entsteht denn auch eine mannigfache Gestaltung des Wechselverhältnisses und die liturgische Aufgabe, jene Kräfte und Thätigkeiten in der rechten Weise zu verbinden und zu ordnen, welche die lutherische Kirche sinnig und sinnanregend gelöst hat. Sie hat hierin zur Grundlage die katholische Messe; aber sie hat diese geläutert dadurch, daß die Kirche im Namen Gottes nicht das Opfer darbringt, sondern nur das Opfermahl vertheilt, und hat sie bereichert durch die Mitthätigkeit der Gemeinde, darunter ganz vorzüglich durch den Choral.

Dagegen die reformirte Kirche übt fürs erste nicht die leitende, selbständig die Mittel der Erbauung weckende und ordnende Thätigkeit. Was nicht in Gottes Wort selbst geboten und geordnet ist, das zu gebieten und zu ordnen, schreibt sie sich nicht die Vollmacht zu. Sie hat darum kein Kirchenjahr im lutherischen Sinn, daß jeder Sonntag durch die Kirche eine bestimmte Bedeutung erhält, ja sie wollte anfänglich selbst die hohen Feste abschaffen und bloß die Sonntagsfeier bestehen lassen, sie hat keine Perikopen, es scheint ihr unzulässig, daß sie den Geistlichen auf einen bestimmten Text weise, da Gott ihn nicht daranf gewiesen hat. Sie hält es, wo sie in ihrer äußersten Strenge besteht, nicht für zulässig, menschlich gedichtete Lieder in den Gottesdienst einzuführen, außer den zu Gottes Wort gehörigen Psalmen. Die reformirte Kirche übt aber fürs andere im Cultus auch nicht die Spendung göttlicher Segnungen kraft göttlicher Vollmacht. Blos die Verkündung des Wortes Gottes übt der Prediger im göttlichen Auftrag; aber diese ist doch nur die Anbietung der Segnungen, nicht deren Ertheilung. Außerdem betrachtet sie sich blos als die Gemeinde, als die versammelten Menschen. Ihr Cultus besteht da-

her außer der Predigt nur in Akten, welche die Menschen in ihrem Namen gegen Gott vornehmen, nicht umgekehrt. Es sind dies nach Calvin's Einrichtung: Sündenbekenntniß (dem keine Absolution folgt), Psalmsingen, Glaubensbekenntniß, Gebet. Selbst der Segen soll, nach gewöhnlicher Ansicht in der reformirten Kirche, nicht vom Geistlichen der Gemeinde ertheilt, sondern vom Geistlichen mit der Gemeinde erfleht werden: „laßt uns ...... den Segen des Herrn erbitten und empfangen“ *). Ja selbst das Abendmahl hat nur diesen Charakter. Im lutherischen Cultus ist es die äußere Handlung, die Vertheilung von Brod und Wein, durch welche Gott gegenwärtig ist und das Wunder vollbringt. Im reformirten Cultus dagegen ist diese Vertheilung von Brod und Wein etwas bloß Natürliches, und nur der innerliche Glaube, der wieder ein Akt des Menschen ist, vollbringt, unter Beistand des h. Geistes, das Wunder. Der lutherische Cultus hält auch in dieser Hinsicht die Mitte zwischen dem katholischen und reformirten. Im katholischen vollzieht die Kirche das Opfer selbst, im lutherischen vollzieht sie nur die wunderbare Gnadenspendung aus diesem Opfer, im reformirten vollzieht sie gar kein Wunder, sondern es sind bloß die Menschen selbst inwendig und der h. Geist inwendig, durch welche das Wunder vor sich geht.

Ein zweiter unterscheidender Zug ist der: Der lutherische Cultus ist gleich wesentlich Predigt des Evangeliums, wie Adora-

*) Auch der neueste reformirte Liturgiker, und der gewiß seine Confession immer in der gedankenreichsten Weise auffaßt, Ebrard „Versuch einer Liturgik der reformirten Kirche“ S. 42 sagt darüber also: „Die Theile des Gottesdienstes sind also folgende: 1. Morgenlied. 2. Sündenbekenntniß. 3. Bußvers. 4. Bittgebet. 5. Predigtlied (erste Verse). 6. Text und Predigt. 7. Predigtlied (letzte Verse). 8. Dankgebet. 9. Dankvers. 10. Segen. Man sieht, wie die drei (mit gesperrter Schrift gedruckten) speciellen Theile beisammen stehen und den Kern des Gottesdienstes bilden .....“ Ebendaselbst heißt es S. 45: Da der Geistliche schlechterdings nicht Priester oder Mittler ist, sondern des Segens ebenso bedürftig als jedes Gemeindeglied, so ist die einzig statthafte Form die, daß er (mit gefalteten Händen) mit der Gemeinde zusammen um den Segen bittet: Herr segne uns u. s. w.“

tion und Communion in vollständigster Weise. Der reformirte Cultus hat letzte nur in eingeschränktem Maaße. Es ist im reformirten Cultus das Abendmahl nur Versicherung der Predigt, im lutherischen Cultus die Predigt (abgesehen von ihrer selbständigen Bedeutung außerdem) Vorbereitung und Hinweisung auf das Abendmahl als einen über ihr hinausliegenden Höhepunkt des Cultus. Der lutherische Hauptgottesdienst ist deshalb, nach dem Vorgang der orientalischen wie der römischen Kirche, immer auf die Communion angelegt, auch wenn diese thatsächlich ausfällt; der reformirte Hauptgottesdienst ist schon seinem Begriffe nach vollendet auch ohne Communion, und wird außer an wenigen besonders dazu bestimmten Tagen Abendmahl gar nicht gehalten, ein Bedürfniß desselben, ein Verlangen der Menschen nach ihm ohnedas nicht anerkannt. Es ist ferner im lutherischen Cultus außer der Predigt noch eine Liturgie von selbständiger Bedeutung. Ihre Bedeutung ist die Verherrlichung Gottes und die Hingebung der Gemeinde an Gott z. B. die große und kleine Doxologie, das Sanktus; in der reformirten Kirche sind diese liturgischen Stücke fast alle beseitigt, selbst der Gesang ward von Zwingli verworfen*), dann anfänglich (in der Züricher Kirchenordnung) für überflüssig erklärt, und da er nachher doch aufgenommen ist, wird er häufig nur als Unterstützung der Predigt aufgefaßt. Bloß das Gebet, das der Geistliche Namens der Gemeinde betet, ist das Moment der Adoration, welches dem reformirten Cultus wesentlich ist. Es ist dieses das andre Aeußerste

---

*) Zwingli Uslegen Art. 46. (S. 374) verwirft den Gesang in der Kirche zunächst, weil Gesang ohne Andacht Gleisnerey sey, und sodann gegen den Einwand, „so es aber mit Andacht geschieht", weil „der Mensch kein Werk schätzen soll, wie gut es sey" und weil die Andacht nicht so lange anhalten könne, als der Gesang. Dann heißt es unter andrem: „Item es hat auch Amos V. 23 das Singen im alten Testament verworfen. Thu' nur das gmürmel deiner gesangen hinweg, und das gesang deiner lyren will ich nit . . . . . . Darum soll ihn niemand grausen lassen, ob er das rumoren aus den Tempeln laßt kümmen . . . . . Ade, mein Tempelgemürmel! . . . . Aber bis grüßt o frommes inwendigs gebet . . . . . ."

gegen den katholischen Cultus; denn „im katholischen Meßritual erscheint alles, was dem Communionsakt vorangeht, nicht als ein in sich selbständiger Akt des Wortes, welcher sich dem Communionsakt voranstellt, sondern nur als eine liturgische Einleitung auf den letztern“ (Kliefoth). Die lutherische Kirche dagegen behandelt diese verschiedenen Akte des Cultus alle als von selbständiger Bedeutung.

Ein dritter unterscheidender Zug endlich ist es, daß die lutherische Kirche die Kunst für den Gottesdienst verwendet und sich der Symbole für den Gottesdienst bedient, die reformirte Kirche dagegen das alles ausschließt*). Die reformirte Kirche verwirft zwar nicht die Kunst an sich, erkennt vielmehr in ihr eine Gottesgabe, aber für den Cultus gestattet sie ihr keine Stelle. Sie duldet keine Bilder, keine Cruzifixe in der Kirche, das ist ihr Götzendienst oder Gefahr des Götzendienstes. Ja ob es nur erlaubt sey, Bilder von religiösen Gegenständen überhaupt zu machen und zu haben, war schwankend, wie die zweite Züricher Disputation zeigt. Sie duldet, wo sie in ihrer Strenge besteht, auch keine Orgel- und Instrumentalmusik. Sie zerstörte auch in der Schweiz, Frankreich, den Niederlanden alle Bilder und Orgeln, darunter zum Theil wirkliche Kunstwerke. Sie will keine künstlerische Kirchenarchitektur, sondern einfache Gebäude, stubenartige Räume. Sie will keine Kreuze, will keine Amtstracht der Geistlichen, will keinen Ausdruck der Andacht durch äußere Gebehrde, durch Knieen, Händefalten u. s. w., namentlich das Knieen beim Abendmahl verwirft sie als Anbetung der Hostie. Insbesondere macht die lutherische Kirche zum Mittelpunkte des Kirchengebäudes und der gottesdienstlichen Handlungen den Altar; die reformirte Kirche gestattet keinen Altar, sondern bloß einen Tisch zur Austheilung des Abendmahles. Der Altar ist das Zeichen

*) Vergl. Geffken „Die verschiedene Eintheilung des Dekalogus“ S. 30—121, dem ich auch die nachfolgenden Citate entnommen habe.

des in die Kirche niedergelegten Mysteriums, er ist das Zeichen, daß auf Grund des ein für allemal geschehenen Opfers hier in göttlicher Vollmacht das Opfermahl ausgetheilt wird. Wo kein Abendmahl im lutherischen Sinn ist, wo die Brodaustheilung an sich nichts Göttliches ist, sondern bloß die innere Glaubenserhebung während dieses Aktes das Wunder vollbringt, da hat auch ein Altar keinen Sinn. Der Tisch hat aber in der reformirten Kirche nicht, wie der Altar in der lutherischen, eine innere Cultusbedeutung, sondern bezweckt bloß die genaue äußere Nachahmung des ersten Abendmahls nach jener allgemeinen Auffassung von Biblicität.

Einige Abtheilungen der reformirten Kirche haben sich von diesem ihrem Gepräge wesentlich entfernt, z. B. die englische Kirche. Die deutsche reformirte Kirche namentlich hat sich vielfach dem lutherischen Cultus sehr angenähert. Aber die leitenden Grundgedanken sind doch immer wirksam, und bleibt deshalb der Gegensatz zum lutherischen doch immer bestehen.

Es leuchtet ein, daß auch der Gegensatz im Cultus auf jenes Zwingli'sche Axiom über den Unterschied wahrer und falscher Religion zurückgeht, das Axiom, daß Heilswirkung nicht außer in Gott selbst und unmittelbar, also nicht in der Kirche, geglaubt, und daß Heilswirkung nicht durch Hilfe creatürlicher Mittel (Kunst, Symbole) gesucht werden dürfe. Die Verwerfung der bildenden Kunst wird zwar auf das zweite Gebot gegründet: „Du sollst Dir kein Bild, noch Gleichniß machen". Sie ist aber durch das zweite Gebot nicht gerechtfertigt, da das Gewicht nicht auf dem „machen", sondern auf dem darauf folgenden: „bete sie nicht an, und diene ihnen nicht" ruht (vergl. o. S. 72), und hat auch in der That zu ihrem innersten Beweggrund gar nicht das zweite Gebot. Denn warum dann die Orgeln verwerfen und zerstören, die doch gewiß in demselben nicht berührt sind? Sondern ihr innerster Beweggrund sind, allerdings unterstützt durch die Reaktion gegen den Mißbrauch und die Besorgniß vor der Versuchung, die Gedanken, daß es „Gottes-

lästerung sey, zu behaupten, daß die Bilder riefen und zögen zur Andacht, da doch nur Christus die Sünder rufe und Gott der Vater sie ziehe", daß man „angehebt bei den Creaturen suchen, das wir allein bei Gott sollend suchen", daß „wir sollen allein aus dem Worte Gottes geleert werden". Diese Gedanken passen allerdings auch auf Orgel und Musik, daß es der Ehre Gottes und Christi Abbruch thut, von ihnen Reizung zur Andacht zu erwarten. Die Bilder Christi insbesondere verwirft Zwingli, nicht weil er die Anbetung der Bilder, sondern weil er die Anbetung Christi selbst, nach seiner menschlichen Natur, für unerlaubt hält (s. o. S. 176): „Also erfindet sich, daß man Christum nit verbilden soll noch mag; denn das Fürnehmst in Christo mag nit verbildet werden, denn die Gottheit mag und soll nit verbildet werden. So soll auch seine bloße Menschheit nit geeeret werden mit solcher Eer, als man Gott eeret". Calvin hat hierin Zwingli auch gar nicht ermäßigt, da grade der Mangel an Sinn für Kunst und Poesie und selbst für Naturschönheit ein hervorstechender Zug seiner Individualität ist. Im äußersten Gegensatz hierzu ist Luther davon erfüllt, daß es der höchste und wesentlichste Beruf der Kunst ist, dem Cultus zu dienen: „Auch bin ich gar nicht der Meinung, daß durch's Evangelium alle Künste sollten zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Abergeistliche fürgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste dessen, der sie geben und geschaffen hat" (Walch XIV. 230). Das Axiom Zwingli's ist es also, aus dem die Charaktere des reformirten Cultus sämmtlich ihren Ursprung nehmen. An diesem Axiom hat aber die reformirte Kirche nicht sowohl ein eigenthümliches bildendes Princip für den Cultus, sondern bloß eine Einbuße von Momenten, die wesentlich für den Cultus sind. Sie hat darin ein Hemmniß, die Gottesdienstordnung unbefangen und in voller Weise zu entfalten. Es liegt in den Akten, welche die Kirche kraft göttlicher Vollmacht vollzieht, eine Weihe, es liegt in

den Akten der Adoration der Gemeinde eine Feierlichkeit, es liegt im Gebrauch der Kunst und der Symbole eine Erhebung der Andacht, auf alles das verzichtet die reformirte Kirche, es geht darum ein Zug von Kahlheit durch die streng reformirten Gottesdienste. Wenn die lutherische Kirche an der Verfassung eine ihrer unvollkommensten Seiten hat, so am Cultus eine ihrer vollkommensten. Hier galt es gerade, den ganzen Reichthum des Ueberlieferten, die Erzeugnisse frommer und geweihter Zeiten zu bewahren und zu sichten, nicht über Bord zu werfen, hier konnte grade Luther's tief künstlerischer Genius sich bewähren. Umgekehrt, wenn die reformirte Kirche an der Verfassung ihre vollkommenste Seite hat (wiewohl nicht ohne Einseitigkeit), so hat sie am Cultus ihre mangelhafteste.

In Beziehung auf die Unionsfrage muß nun allerdings zugestanden werden, einestheils daß im Cultus beider Confessionen die Predigt das Wichtigste, Unentbehrlichste, Wirksamste ist, das in Ehrfurcht und gläubigem Verlangen angehörte Wort auch das Centrum der Adoration in sich schließt, anderntheils daß die Cultuseinrichtungen, wenn sie gleich aus dem Glauben hervorgehen, doch an sich selbst nicht Glaubenssache und Bekenntnißpflicht sind. Es ist z. B. die Weglassung des Introitus, der Doxologie, der Verlesung der Bibeltexte vom Altar oder die unpassende Verknüpfung der verschiedenen Stücke des Gottesdienstes nicht Verläugnung des Glaubens. Allein die lutherische Kirche, nachdem sie die Erkenntniß und den Besitz eines vollkommneren Cultus hat, darf doch solche nicht wegwerfen, darf nicht auf die Weisen der Gottesverherrlichung, nicht auf die Mittel der Erbauung, welche gerade ihre Gnadengabe und das Erzeugniß ihrer ehrwürdigen Vorzeit sind, verzichten, indem sie sich zum reformirten Cultus oder etwa einer Mitte zwischen beiden versteht. Es ist daher eine Gränze, an welcher schon im Ganzen die Bewahrung des lutherischen Cultus zur Gewissenssache wird. Ueber-

dieß aber stehen bestimmte Stücke desselben unmittelbar unter der Bekenntnißpflicht, indem sie selbst Bezeugung oder Bethätigung des Bekenntnisses sind z. B. Sakramentsformulare. Endlich kann die lutherische Kirche nicht in das willigen, was nach ihrem Dogma Menschensatzung ist, in das Verbot der Bilder, Cruzifixe, Altäre u. s. w.

Drittes Buch.

Erörterung der Unionsfrage.

Erstes Kapitel.

Die Gründe für die Union und deren Prüfung.

Wie das Wesen der Union die Indifferenzirung (Gleichgiltigerklärung) der Unterscheidungslehren ist, so geht die Beweisführung für die Zulässigkeit und Heilsamkeit der Union hauptsächlich darauf, daß diese Unterscheidungslehren wirklich indifferent (gleichgiltig) seyen. Das geschieht in mannigfacher Weise. In allen diesen Weisen aber scheitert sie an der Thatsache und Wahrheit, daß diese Lehren eben nicht gleichgiltig, sondern scharfe Gegensätze und Gegensätze in wesentlichen Stücken sind.

Eine Art der Beweisführung ist, daß ein Gegensatz gar nicht bestehe, daß auch in diesen streitigen Lehren eine wesentliche Uebereinstimmung (consensus) und der Widerspruch nur scheinbar, nur eine Verschiedenheit der Fassungen sey. Diese wesentliche Uebereinstimmung (den consensus) darzustellen, ist denn auch das Bestreben durch die ganze Geschichte der Union. Alle solche Darstellungen aber beruhen auf der Wahl zweideutiger Ausdrücke, durch die man den anderen Theil die Uebereinstimmuug mit ihm glauben macht, während man von derselben weit entfernt ist.

Der erste Versuch der Union wie der Darlegung des Consensus ist der zu Marburg, und schon bei dieser ersten Probe

zeigte sich die Union als unmöglich und der Consensus als eine Täuschung. Da die Einigung über den Abendmahlspunkt mißlang, wollte man wenigstens die wesentliche Uebereinstimmung im Uebrigen darlegen. Das geschah aber nur auf Kosten der Wahrhaftigkeit. Man ging schon über viele ebenso wichtige Abweichungen hinweg, gleich als wenn nichts streitig wäre. Wegen der Abweichung über die Erbsünde wußte Zwingli im Vorgespräch Melanchthon zu beruhigen. Seine Abweichungen über Genugthuung, Glauben, Werke entgingen dem lutherischen Theil gänzlich. In der Lehre von Beichte und Absolution setzte man die Ausdrücke für die abweichenden Lehren „Beichte oder Rathserholung", „Absolution oder evangelischer Trost", gleich als dasselbe neben einander. Aber auch in dem Gegenstand, auf welchen die ganze Aufmerksamkeit gerichtet war, in der Lehre von den Sakramenten ist das, was man als Consensus darstellte, keineswegs der Glaube auf beiden Seiten; sondern Zwingli unterzeichnete das alles nur unter Mentalreservationen. Denn nichts anders als das sind jene zu dem Consensus gemachten „kurzen Bemerkungen, die uns noch aus Zwingli's Feder aufbewahrt sind", und die der neueste Biograph Zwingli's jetzt veröffentlicht*).

---

*) Christoffel, S. 319. Ich gebe hier die wichtigsten. Im Consensus heißt es: „Daß die Kindertaufe recht und nothwendig sey, dieweil die Kinder durch sie zu Gottes Gnade und in den Schooß der Kirche kommen". Zwingli bemerkt dazu: „Das heißt diejenigen, die der Gnade theilhaftig geworden, werden mit dem Zeichen des Glaubens gezeichnet,'. Der Consensus lautet: „Daß auch das Sakrament des Altars ein Sakrament des wahren Blutes und Leibes Christi". Zwingli bemerkt: „Ein Sakrament, d. h. ein Zeichen des wahren Leibes und Blutes Christi, demnach ist es nicht der wahre Leib Christi selbst". Der Consensus lautet: „Desgleichen stimmen wir vom Brauch des Sakraments überein, daß das Sakrament ...... die schwachen Gewissen durch den h. Geist zum Glauben und zur Liebe bewegt". Zwingli bemerkt: „Der Sinn dieser Stelle ist folgender: wir sollen das Sakrament so halten, wie es Christus eingesetzt hat. Christus hat es aber zu seinem Gedächtniß eingesetzt, d. h. damit wir seinen Tod verkündigen, und wir ihm Dank sagen, ihn loben und preisen sollen, daß er gekreuzigt und gestorben ist. Diese Verkündigung gereicht uns zum Troste und zur Befestigung im Glauben". Unter Vorbehalt solcher

Eben dieser Biograph sagt dann: „Nachdem man diesem Wunsche (des Landgrafen) zu willfahren beschlossen, wurde Luther ausersehen, diese Schrift abzufassen. Es war das für ihn in seiner Stimmung keine leichte Aufgabe: „„Ich will die Artikel aufs beste stellen, sie werden sie doch nicht gut heißen"", meinte er in seiner Befangenheit. Er täuschte sich; denn die von ihm verfaßten Artikel wurden sämmtlich, nach geringer Abänderung im Ausdruck, von den Schweizern angenommen". Jene Randbemerkungen Zwingli's aber zeigen deutlich, daß Luther nicht sich „täuschte", sondern getäuscht wurde, und daß er nicht mit „Befangenheit", sondern mit klarem Blick über die Schweizer urtheilte.

In ähnlicher Weise suchte später Beza, als er in Deutschland reiste, um die Fürsten zur Intervention für die Waldenser zu bewegen, in einer von ihm übergebenen Erklärung den Consensus darzulegen. Hierüber sagt sein für ihn begeisterter Biograph: „Diese Erklärung aber ist mit großer Kunst und Dialektik von Beza so gehalten, daß sie mehr die Meinung verdunkelt, als erklärt. Neben den damaligen lutherischen Stichworten „Substanz" und „reeller Genuß" steht das calvinische Empfangen und Genießen durch den Glauben"*). Die Lutheraner ließen sich dadurch wirklich auch für einen Moment einigermaßen bereden. Desto mehr waren die Züricher entrüstet, die damals eine wirklich ehrenwerthe, redliche Haltung behaupteten und weder die Lutheraner täuschen, noch ihre eigene Lehre gefährden wollten. Bullinger schreibt darüber: „Confessionen sollen klar und deutlich und durchaus nicht doppelzüngig seyn, besonders in den noch strittigen Punkten", und wieder „du weißt, daß ich unseren Franzosen nicht ohne Ursache mißtraue. Sie sind unbeständig

---

Randbemerkungen kann sich allerdings auch jeder Lutheraner erbieten, die Tetrapolitana oder den consensus tigurensis oder das Tridentinische Concil zu unterschreiben.

*) Baum, Leben Beza's, I. 268.

und haben mehr als zuviel vom Geiste Bucer's empfangen, der anstatt bei dem einfachen Ausdruck der Wahrheit zu bleiben, das verderbliche Spiel mit den zweideutigen Ausdrücken in die Kirche gebracht hat" *). Der Versuch Bucer's und nach ihm Melanchthon's, den Consensus herauszustellen, der hier als ein „Spiel mit zweideutigen Ausdrücken" bezeichnet wird, beruht eben, wie oben (S. 113) gezeigt worden, hauptsächlich auf der Zweideutigkeit der Präposition „mit". Durch solches Verfahren wäre es nicht schwer, auch den Consensus zwischen Katholiken und Protestanten herauszustellen. Man könnte sagen: „Beim sichtbaren Empfang von Brod und Wein, welche der Geistliche geweiht hat, empfangen wir unsichtbar Leib und Blut Christi". Da bliebe es eben zweideutig, ob das bei als „während", „durch" oder „in" zu verstehen, es bliebe zweideutig, ob der sichtbare Empfang des Brodes unter dem unsichtbaren des Leibes fortbesteht oder in ihm aufgeht, es bliebe zweideutig, ob das welche nur Apposition oder Causalverhältniß ist, und könnte deshalb der Katholik, wie der Protestant seinen Sinn darin finden. Aber die Sprache ist doch dazu da, die Gedanken auszudrücken, nicht sie zu verbergen. Ehrlich gemeint war der Versuch des Leipziger Gesprächs. Doch gehen auch hier die Ausdrücke der Reformirten vielfach weiter, als das wirkliche reformirte Bekenntniß, z. B. „vermittelst des Brodes", und zeigt der letztliche Dissensus, daß man im vorhergehenden Consensus sich irrte. Dagegen bei den „Kryptocalvinisten" in Sachsen war es durchdachte und berechnete Täuschung, dadurch, daß sie ihre Lehre für die Lehre Luther's ausgaben, diese zu beseitigen.

Alle Versuche, in den Unterscheidungslehren einen wesentlichen Consensus zwischen Lutheranern und Reformirten darzustellen, beruhen entweder auf Unwahrhaftigkeit oder auf Mangel an Klarheit.

Am nächsten der Behauptung eines Consensus unter den

---

*) Ebendaselbst 279. 280.

Confessionen steht die Behauptung, daß die Unterscheidungslehren bloß verschiedene Lehrweisen („Lehrtropen"), also nicht wirklich entgegengesetzte Lehren seyen. Eine Verschiedenheit des Lehrtropus bestehe nun sogar unter den Aposteln selbst, wie dürfte sie ein Grund seyn, die Kirchen getrennt zu halten? Das beruht nun auf einem unrichtigen oder ungenauen Begriff von Lehrtropus. Verschiedene Lehrweise kann doch nur darin bestehen, daß von mehreren gleich wahren Momenten mehr das eine oder mehr das andere hervorgehoben wird, oder daß verschiedene Begründungen, die aber doch alle richtig sind, gewählt, oder daß der Zusammenhang nach verschiedenen Beziehungen, die doch alle gleich wahr sind, dargestellt wird. Es mag ein Apostel oder Evangelist mehr den Glauben hervorheben, der andere mehr die Nothwendigkeit der Werke, in denen der Glaube thätig seyn muß, der eine mehr die Rechtfertigung, der andere mehr die Heiligung. Es mag ein Apostel die Messiasqualität Christi mehr aus den Weissagungen und den Geschlechtsregistern, der andere mehr aus der göttlichen Herrlichkeit des Erschienenen darthun, der eine das Mittler- und Priesteramt mehr in dem sühnenden Tode, der andere mehr in der ewig fortgehenden Fürsprache zur Rechten des Vaters hervorheben. In diesem Sinne bestehen allerdings unter den Aposteln selbst verschiedene Lehrweisen, und dürfen und sollen solche immerdar in der Kirche bestehen. Allein immer muß doch das Gelehrte selbst in Uebereinstimmung seyn. Wo das, was von dem einen gelehrt wird, dem, was von dem andern gelehrt wird, widerspricht, wo die eine Behauptung ist, wir empfangen den Leib Christi, die andere, wir empfangen ihn nicht, die eine, wir erhalten durch die Sakramente eine Gnade, die andere, wir erhalten sie nicht, wo der eine Theil dem anderen sagen muß: „Du lehrst Aberglauben" und dieser wieder jenem: „Du hast nur den Schatten der gottgestifteten Gaben", da ist nicht verschiedener Lehrtropus, sondern entgegengesetzte Lehre. Der Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche bezüglich des Verhältnisses

von Glauben und Werken, von Ansehn und Inhalt der h. Schrift („formellem und materiellem Princip") ist eine bloße Verschiedenheit des Lehrtropus. Dagegen der Unterschied bezüglich des Abendmahls, der Schlüsselgewalt, und bezüglich der Prädestination u. s. w. ist ein Gegensatz der Lehre selbst.

Eine andere Weise, die Indifferenz der Unterscheidungslehren zu begründen, ist die, daß man sie zwar als wirklich entgegengesetzte Lehren anerkennt, aber ihnen die Wichtigkeit abspricht, welche eine Trennung der Kirche rechtfertigen könnte. Das geschieht so, daß man sie für nichtfundamental, oder so, daß man sie für bloß theologisch und nichtreligiös erklärt.

Auf die Behauptung, daß diese Lehren nicht fundamental seyen, ist auch schon in früherer Zeit die Union gebaut worden. Schon Quenstedt klagt, daß die Synkretisten (Unionisten) dieselben für nichtfundamental ausgeben. In neuerer Zeit ist das aber ganz besonders in den Vordergrund getreten, und die Hauptposition der unionistischen Parthei. Hierbei spielen aber ganz verschiedene Vorstellungen durch einander, und gerade diese Unklarheit giebt der Behauptung einigen Schein.

Der alte theologische Begriff von fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensartikeln ist der, ob sie Bedingung des Seelenheils seyen oder nicht*). Weil nemlich nach biblischem Ausspruch Christus der Grund (Fundament) unseres Glaubens und Heils ist, so folgerte man, daß der Complex der Dogmen, welche sich auf Christus und sein Erlösungswerk beziehen, Fundament der Glaubenslehre — fundamental — seyen, alles andere nicht fundamental**). Man unterschied dann wieder unter

*) Articuli fidei alii sunt fundamentales, alii non fundamentales. Non fundamentales sunt qui illaeso fidei fundamento et ignorari et negari possunt; fundamentales vero sunt, qui ignorari vel negari salva fide et salute nequeunt. Quenstedt, I. 242.

**) Fundamentum fidei et salutis dogmaticum est complexus dogmatum divinitus revelatorum, quibus Christus, fundamentum fidei substantiale, et cum eo necessario connexa principia mediaque salutis explicantur. Hollaz, 46.

den fundamentalen solche, bei welchen nur die Läugnung, und solche, bei welchen schon die Unkenntniß das Seelenheil gefährde u. dergl. Als nichtfundamental aber betrachtete man nur solche, welche mit dem Heil in Christus gar nicht zusammenhängen, z. B. ob die Welt im Herbst oder Frühling geschaffen worden, ob der Fall der Engel aus Neid oder Hochmuth erfolgte u. dgl.*), die also in der That überhaupt gar keine Glaubensartikel sind. So war die ganze Unterscheidung in der That ohne Folge. Die neuere (unionistische) Theologie hat nun diese Begriffe beibehalten, daß nichtfundamentale Lehren solche seyen, welche die Seligkeit nicht bedingen; aber sie behauptet, abweichend von den Aelteren, daß auch unter dem, was sich auf Christus und sein Heilswerk bezieht, also unter den wirklichen und stärkstbetonten Glaubensartikeln unserer Bekenntnisse eben so gut nichtfundamentale als fundamentale Artikel sich finden. Davon wurde nun zunächst die Anwendung gemacht, daß eben die Unterscheidungslehren der beiden Confessionen nicht zu den fundamentalen gehören, und damit die Union begründet. Aber es wurde sofort, da wirklich auch ein Stehenbleiben gerade bei diesen Unterscheidungslehren unfolgerichtig wäre, eine weitere Anwendung gemacht auf die noch ungleich stärkeren Gegensätze im Gebiete des Protestantismus, um auch über diese hinweg die wesentliche Einheit der Kirche zu behaupten. Bei uns meinte man damit den enormen Abstand, in welchem sich die vom Rationalismus umkehrende Theologie immer noch zum christlichen Glauben befindet, in England die Abweichungen unter den zahllosen Dissentergemeinschaften ausgleichen zu können. Ja noch mehr, man schritt folgerichtig fort zu dem Unternehmen nicht mehr bestimmte einzeln hervortretende Abweichungen für nichtfundamental zu erklären, sondern umgekehrt in positiver Weise die fundamentalen Artikel erschöpfend aufzustellen. Ein solcher

---

*) Hollaz, 53. Quenstedt eod. Auf Hunnius diaskepsis de fundam. weisen diese Ausführungen alle zurück.

Versuch ist das Ordinationsformular der Berliner Generalsynode von 1846. Ein solcher Versuch sind die neun Artikel der Evangelischen Allianz.

In dieser Schärfe hingestellt als „zur Seligkeit erforderlich“ und „nicht zur Seligkeit erforderlich“ oder „wesentlich und unwesentlich“ ist die Unterscheidung fundamentaler und nichtfundamentaler Lehren gar nicht zuläßig. An sich ist jede Lehre, die Gott geoffenbart hat, zur Seligkeit erforderlich, jede ein Mittel und Kraft zur Seligkeit zu führen und der Verzicht auf dieselbe deßhalb eine Gefährdung der Seligkeit. Wie dürfte man annehmen, daß Gott Wahrheiten geoffenbart habe, die nicht Mittel und daher Erfordernisse der Seligkeit wären, daß er gleichsam nothwendige (wesentliche), nützliche und zuletzt vielleicht Luxusartikel geoffenbart habe. Dagegen ob ein Mensch wirklich selig werde, das entscheidet sich überhaupt nicht nach seiner Lehre, sondern nach seinem Glauben, nach seiner Seelenstellung; aber Glauben und Seelenstellung der Menschen werden vorzugsweise durch die Lehre der Kirche bereitet und bestimmt. Ob nun bei Läugnung einer bestimmten Lehre ein Mensch selig werden kann, das hängt deshalb davon ab, was seine persönliche Zurechnung bei der Läugnung und was seine innerste Seelenstellung in Folge der Läugnung ist, und weit weniger davon, welcher Lehre seine Läugnung gilt. Möglicherweise kann einem Menschen die Läugnung der Rechtfertigung durch den Glauben nicht zugerechnet werden, dem andern die Läugnung der Sakramente zugerechnet werden, ein Mensch die rechte Seelenstellung zu Gott bei jener dennoch bewahrt und bei dieser eingebüßt haben. Die Kirche aber kann nicht ihre Glaubenslehre nach der Rücksicht einrichten, ob die eine oder die andere Lehre von einem Menschen ohne Gefahr der Seele entbehrt werden kann, sie muß jede der ihr vertrauten Lehren, weil jede zur Bereitung für das Seelenheil dient, treu bewahren. Mit anderen Worten, für die einzelne Seele ist nichts fundamental, als bloß der letzte glimmende Glaubensfunke, den

nur Gott versteht, und der sich in keinen Artikel formuliren läßt; für die Kirche ist alles fundamental, was zu dem von Gott geoffenbarten Glauben gehört, der Eine ganze untheilbare Anleitung zur Seligkeit ist. Vollends nichtig sind jene Versuche, positiv die Fundamentalartikel des Glaubens herauszustellen in Ausscheidung des Nichtfundamentalen. Der Mensch kann leben ohne Arme, Beine, Augen, Ohren, Nase. Man nehme aber einmal dem Menschen alle diese nichtfundamentalen Glieder seines Leibes, ob er dann noch leben kann. Desgleichen auch die Kirche. Götz von Berlichingen hat ohne seine rechte Hand, Franz von Sickingen ohne sein eines Bein mehr im Kriege ausgerichtet, als andere mit ihren vollen Gliedmaaßen. Aber darf ein Militair-Aushebungsgesetz deshalb anordnen, daß rechte Hand und Bein nicht erforderlich (fundamental) für den Soldaten? — Die Unterscheidung von fundamental und nichtfundamental in diesem Sinn führt auch konsequent weit über die Union hinaus, und es hat sich diese Consequenz, wie erwähnt worden, bereits in weitem Maaße vollzogen. Denn mit welchem Recht will man dann die unirte evangelische Kirche auf Lutheraner und Anhänger des Heidelberger Katechismus beschränken, und nicht auch die Baptisten, Methodisten, ja vielleicht die Quäker und die Unitarier in dieselbe aufnehmen? Will man behaupten, daß die Lehrsätze dieser Denominationen von der Seligkeit schlechthin ausschließen? Und behauptet man das nicht, so sind sie ja nicht fundamental, so wenig als die Abendmahlslehre, und wie dürfte man dann von ihnen getrennt bleiben? Aber noch mehr, man wird, wie ich auf dem Kirchentag in Stuttgart ausgeführt habe, dann nicht Grund und Recht mehr haben, von den Katholiken getrennt zu bleiben. Denn es ist reine Willkür, die Divergenzen unter den evangelischen Confessionen oder Denominationen für nichtfundamental und die zu den Katholiken für fundamental zu erklären. Soll der katholische Semipelagianismus fundamental seyn und der calvinistische Prädestinismus nichtfundamental? Soll es fundamental seyn, im

Abendmahl Brod und Wein zu läugnen und nichtfundamental, Leib und Blut Christi zu läugnen? Soll es fundamental seyn, mit den Katholiken zu den zwei biblisch begründeten Sakramenten noch fünf hinzuzusetzen, und nichtfundamental, das Eine Sakrament der Taufe in der ganzen Christenheit nicht anzuerkennen? Soll die katholische Ueberschätzung des geistlichen Amtes fundamental und die sektirerische Unterschätzung oder Läugnung des geistlichen Amtes nichtfundamental seyn? Sollen die katholischen Bestimmungen und Zusätze für den Heilsweg fundamental seyn, und die menschlich ersonnenen Wege des Heils durch einen sichtbaren Bußkampf und ähnliches nichtfundamental? Der große Kurfürst legte bei dem Berliner Religionsgespräch den Lutheranern die Frage vor: „Ob denn in den reformirten Confessionibus .... etwas gelehrt und bejaht worden, warum der, so es lehrt oder glaubt und bejaht, judicio divino verdammt sey, oder ob etwas darin verneint oder verschwiegen sey, ohne dessen Wissenschaft und Uebung der höchste Gott niemand selig machen würde?" Dieselbe Frage mit demselben Recht hätte Ludwig 14. den Protestanten hinsichtlich der katholischen Confessiones vorlegen können. Durfte der Kurfürst daraus die Consequenz gegen die Lutheraner ziehen, daß sie nicht Grund und Recht hätten, den Reformirten die kirchliche Gemeinschaft zu versagen, so durfte auch der König daraus die Consequenz gegen die Protestanten ziehen, daß sie nicht Grund und Recht hätten, sich von der katholischen Kirche zu trennen.

Ein Anderes ist es nun, wenn man fundamental und nichtfundamental — wie auch schon das Wort lautet — dahin versteht, daß einige Lehren grundlegend, die andern von diesen getragen sind, und daß danach einige mehr, die anderen weniger auf die rechte Stellung zu Gott, also auf das Seelenheil Einfluß haben. So faßt es der angesehenste lutherische Dogmatiker Joh. Gerhard, indem er, abweichend von Anderen, dasjenige, was in der h. Schrift nicht für das Seelenheil erforderlich

ist, überhaupt nicht zu den Glaubensartikeln rechnet, aber dann unter den Glaubensartikeln fundamentale und minder fundamentale (fundamentales et principales — minus principales) unterscheidet*). In diesem Sinn ist die Unterscheidung richtig, es giebt einen höhern und geringern Grad der Wichtigkeit unter den Lehren, aber in diesem Sinn ist sie eine fließende, und es erhellt nicht die Berechtigung der Kirche eine hochwichtige Lehre wie die von den Gnadenmitteln aufzugeben, d. i. mit ihrem Gegensatz zu indifferenziiren, weil es Lehren von noch größerer Wichtigkeit giebt. Auch für den menschlichen Leib sind die Arme und Beine weniger fundamental als Gehirn und Herz und Lunge, ja sie bedingen wirklich nicht schlechthin das Leben. Darf deshalb der Mensch aus Connivenz sich Arme oder Beine abnehmen? Die wahre Erkenntniß von den Gnadenmitteln ist ein Glied in dem ganzen Leibe der großen christlichen Heilserkenntniß, die Gott der Kirche gewährt, und sie muß diese Gabe ebenso treu bewahren, als der Mensch jene ihm geschenkte Gliedmaßen. Es giebt nun wohl Lehren von dem geringsten Grad der Wichtigkeit und des Einflusses auf den Weg zum Heil, gleichwie Glieder, deren Verletzung am wenigsten lethal ist, deren abweichende Bestimmung deshalb nicht Grund zur Kirchentrennung ist, z. B. das tausendjährige Reich, der Hades, die Gründung der Sonntagsheiligung auf göttliches Gesetz oder christliche Freiheit u. s. w. Daß aber zu diesen die Unterscheidungslehren der beiden Kirchen nicht gehören, ist einleuchtend**).

---

*) Gerhard, loci VII. 165.

**) Man kann auch unter den Glaubensartikeln solche unterscheiden, welche ein Princip aussprechen und in diesem das ganze Christenthum eingeschlossen (implicite) enthalten, und solche, welche die Explikation darlegen, und man könnte jene fundamental nennen. So ist es mit jenen Aussprüchen: „du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" und „wer da bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen", im Unterschiede der explicirenden Bestimmungen, die durch die ganze h. Schrift zerstreut sind: wie er vom h. Geiste empfangen, zum Himmel gefahren, vom Anfang beim Vater war, der Welt Sünde getragen u. s. w. Aber auch in diesem Sinn

Es ist sonach keine redliche oder doch keine einsichtige Streitführung, wenn man uns unterlegt, wir erklärten das ewige Heil eines Menschen für abhängig vom lutherischen Dogma, und uns dann mit großer Emphase entgegenhält, das Heil eines Menschen hänge nicht an der Orthodoxie, sondern an der rechtschaffenen Buße und an dem Gebet im Kämmerlein u. s. w. Das alles erkennen und vertreten wir eben so gut, als unsere Gegner. Aber es handelt sich bei der Frage der Union nicht darum, ob ein Mensch durch Läugnung der lutherischen Lehre seines Heils verlustig gehe — was niemand behauptet — sondern darum, ob die Kirche Lehren aufgeben dürfe, die ihr zur sichern Bereitung der Menschen für das Heil anvertraut sind. —

Die Behauptung, daß die Unterscheidungslehren nur theologisch, nicht religiös seyen, geht noch weiter als die, daß sie nichtfundamental seyen. Denn danach wären sie nicht bloß in geringerem Grade, sondern ganz und gar nicht Glaubenssache, sondern gehörten bloß der Wissenschaft an. Die Unterscheidung von religiös und theologisch, dem, was der Kirche und was der Schule angehört, ist zuerst aufgestellt worden von Calixt, und er hat sie folgerichtig und in großartiger Weise nicht bloß auf den Gegensatz von Lutheranern und Reformirten, sondern nicht minder auf den Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten angewendet, aber dafür auch in bemessener Weise nicht zu dem Zwecke der Kircheneinigung, sondern bloß der gegenseitigen An-

kann die Kirche ihr Bekenntniß nicht auf diese fundamentalen oder principiellen Artikel beschränken, und die explicirenden frei geben; weil jene ohne diese, oder wenn diese frei gegeben sind, ja keinen Sinn mehr haben. Es ist ähnlich wie auch die christliche Sittenlehre vom Herrn selbst in einem Fundamentalartikel gefaßt ist „liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst", aber die Kirche doch nicht sich auf diese Artikel beschränken und die zehn Gebote oder die Bergpredigt, welche die Explikation dieses Artikels sind, frei geben dürfte. Das war das Verfahren der Protestmänner von 1845, die einen solchen Ausspruch: Christus unsere Gerechtigkeit, Seligkeit u. s. w. allein als Symbol der Kirche beibehalten und alle besonderen Dogmen bei Seite setzen wollten. Ein solcher principieller Glaubensartikel ohne die explicirenden wird zur bloßen Phrase.

erkennung und Annäherung. Er erkannte sehr wohl an, daß unter den Confessionen auch nach Beseitigung des Theologischen noch religiöse Unterschiede übrig bleiben. Calixt blieb damals mit seiner Auffassung allein und ohne Erfolg. Die Unterscheidung von religiös und theologisch ist deshalb der lutherischen wie der reformirten Kirche bis auf die neueste Zeit völlig fremd. Erst durch die theologische Richtung, die von Schleyermacher ausgeht, wurde sie wieder aufgenommen, und mit ungemeinem Nachdruck geltend gemacht. Hier wurde ihr aber auch ein neuer ganz bestimmter Sinn gegeben: „religiös" nemlich sey die Substanz der göttlichen Wahrheit, die nur auf Anschauung (Intuition) beruhe, „theologisch" dagegen die Auseinanderlegung dieser Anschauung in begrifflichen Bestimmungen für das menschliche Denken, die aber niemals der göttlichen Wahrheit adäquat seyen. Die Unterscheidung in diesem Sinn ist unverkennbar der neueren Philosophie entnommen, es ist Kant's Unterscheidung zwischen Intuition, welche allein der Wahrheit adäquat sey, und diskursivem Denken, dann Schelling's intellektuale Anschauung oder Spekulation, die selbst wieder auf Kant fußt, woraus sie stammt. Die Intuition oder intellektuale Anschauung im Sinn dieser Philosophen ist nun freilich nur Anschauung des bloß logischen zeitlosen Weltzusammenhanges, der das gerade Gegentheil alles Christenthums ist. Aber die Unterscheidung an sich und namentlich nach ihrer negativen Seite, der Unzulänglichkeit des diskursiven Denkens, paßt doch auch unter Voraussetzung der christlichen Weltanschauung vom lebendigen Gott und seiner Schöpfung und Weltregierung. Diese Unterscheidung hat deshalb unläugbar ihre Wahrheit, und es muß in ihr ein Fortschritt gegenüber der ältern Theologie erkannt werden, welche auf ihre Begriffsbestimmungen bis in die letzte Zuspitzung gleich als die vollkommenste Darstellung der Wahrheit vertraute. Aber der Gebrauch, den jene neuere theologische Richtung von der Unterscheidung macht, ist ein unrichtiger, ein ungemessener. Nach ihrer Annahme sind nemlich

nicht nur die Unterscheidungslehren der beiden Confessionen bloß theologisch, sondern es ist das ganze evangelische Bekenntniß, ja es ist die h. Schrift selbst ein Gemisch von Religiösem und Theologischem, von göttlich Wahrem und menschlich Fehlbarem. Das führt über die Frage der Union im gewöhnlichen Sinne weit hinaus und ist füglich erst da zu erörtern, wo von der Union in besonderem Sinn dieser neueren theologischen Richtung gehandelt wird (4. Kap.). Hier ist vielmehr in richtiger Feststellung und bemessener Anwendung jener Begriffe zu prüfen, ob die Unterscheidungslehren bloß theologischer oder wirklich religiöser Natur sind.

Es ist allerdings zu unterscheiden zwischen dem Glaubensgehalte, den wir in unmittelbarer Anschauung besitzen, indem wir ihn auf Grund unseres eingebornen Gottesbewußtseyns aus der h. Schrift schöpfen, und der Darlegung, Vermittlung desselben in begrifflichen Bestimmungen für unser diskursives Denken. So z. B. die Anschauung des Gottmenschen, die wir unmittelbar und lebendig aus der h. Schrift schöpfen, legen wir dar in den begrifflichen Bestimmungen: eine Person, zwei Naturen, die Naturen unzertrennt und unvermischt, wesensgleich mit Gott u. s. w. Allein diese begrifflichen Bestimmungen, wenn sie auch aus einer wissenschaftlichen Operation hervorgehen — wie ja schon das gewöhnliche Denken nicht ohne einen wissenschaftlichen Bestandtheil ist —, so sind sie doch nicht Theologie im eigentlichen und hier gemeinten Sinn, nicht Theologie gegenüber der Religion. Sie gehören der Religion an, sie tragen den Glaubensgehalt, sind nicht Mittel für die Wissenschaft. Diese begrifflichen Bestimmungen sind nemlich nothwendig, sowohl um die Anschauung zu verdeutlichen, uns zum ganzen Bewußtseyn zu bringen, als noch mehr, um sie gegen Ausgleitung und Verirrung zu wahren, und um das gegenseitige gemeinsame Verständniß unter den Menschen herauszustellen. Sie sind deshalb gerade das Wesen und die Aufgabe des kirchlichen Bekenntnisses. Es ist ganz irrig, daß das Bekenntniß den Glaubensgehalt un=

mittelbar, d. i. in Form der Anschauung zu geben habe; das thut ja schon die h. Schrift, und das giebt eben noch kein gemeinsam übereinstimmendes Verständniß und keine Sicherung gegen falsches Verständniß, und gerade darum bedarf es des kirchlichen Bekenntnisses. Diese begrifflichen Bestimmungen und das diskursive Denken, dem sie angehören, sind auch gar nicht im Gegensatz gegen die Anschauung, sondern nur von ihr unterschieden. Es giebt kein diskursives Denken ohne alle Anschauung und, auf Erden wenigstens, keine Anschauung ohne diskursives Denken. In der h. Schrift selbst, obwohl in ihr die Anschauung in einem Maaße überwiegt, wie sonst nirgend, beginnen bereits die begrifflichen Bestimmungen, die dann im Bekenntniß umgekehrt die Hauptstelle einnehmen. So z. B. die begrifflichen Bestimmungen des Athanasischen Bekenntnisses über die Person Christi haben bereits Anfang und Grundlegung im Evangelium Johannis, die begrifflichen Bestimmungen über Glauben und Werke, Rechtfertigung und Heiligung, Gesetz und Evangelium haben Anfang und Grundlegung im Römerbrief und in der ersten Epistel Johannis Kap. 2 u. s. w. Um deswillen also, daß eine Lehre in begrifflichen Bestimmungen besteht, ist sie keineswegs bloß theologisch und der Meinung frei zu geben, im Gegentheil alles Bindende und Ausschließliche des kirchlichen Bekenntnisses besteht und besteht nothwendig in begrifflicher Festsetzung. Die Ausscheidung, daß alles Begriffliche theologisch und nur die Anschauung religiös sey, muß danach als irrig abgelehnt werden.

Nun aber führen diese begrifflichen Bestimmungen aus sich selbst weiter. Obwohl sie die aus der h. Schrift geschöpfte unmittelbare Anschauung verdeutlichen, so tragen sie immer in sich selbst wieder neue Fragen, neue Probleme der Verdeutlichung. Die wissenschaftliche Operation, welche sie ergiebt, wird deshalb mit Nothwendigkeit fortgedrängt, sie in sich selbst zu zergliedern und sie alle unter einander zu einem systematischen Ganzen der Erkenntniß zu verbinden. Das und nur das ist Theologie im

Unterschiede der Religion, ist Dogmatik im Unterschiede des Bekenntnisses, ist die Verarbeitung des Glaubensgehaltes zu einer Glaubenswissenschaft. Hier, nicht aber bei jenen begrifflichen Bestimmungen des Bekenntnisses, ist die systematische Einheit, das Zusammenschließen zu einem Ganzen, die wissenschaftliche Beherrschung durch Principien eine selbständige Rücksicht und Zweck, und deshalb das Ergebniß nicht mehr Sache des Gemeindebewußtseyns, sondern der Schule. Hier, und nicht schon dort, entfernen sich denn auch je mehr und mehr die begrifflichen Bestimmungen von der Anschauung, die unmittelbar aus der h. Schrift geschöpft ist, indem sie in ihnen und aus ihnen selbst zergliedert werden, und indem die Lücken des Geoffenbarten zum Zwecke jener systematischen Einheit durch menschliche Schlußfolgerungen ausgefüllt werden, und gehört das Ergebniß deshalb nicht mehr in das Gebiet des bindenden kirchlichen Bekenntnisses, sondern der freien theologischen Bewegung. So z. B. die Lehre von der Ubiquität, von den drei Arten der Mittheilung der Eigenschaften, die Ausführung, ob Christus im Erdenleben auf den Besitz oder den Gebrauch der Allmacht verzichtet habe, ob die Entäußerung in der Menschwerdung an sich oder nur in dem Eingehen in den sündlichen Zustand bestanden. Alles das ist mehr oder weniger Zergliederung der aus der Schriftanschauung abgezogenen Begriffe in ihnen selbst, ist mehr oder weniger Ergänzung des in der h. Schrift Geoffenbarten durch Schlußfolgerung. Für alles das ist dann die Offenbarung der h. Schrift mehr oder weniger unbestimmt.

Daß vieles im Streite der Confessionen, nicht bloß der lutherischen und reformirten sondern auch der evangelischen und katholischen, diesem Gebiete der Theologie und Schule angehört, hat Calixt mit vollem Recht behauptet. So wird man namentlich über die Conkordienformel nicht anders urtheilen können, als daß sie in weitem Maaße das, was nur der Theologie angehört, in das Bekenntniß zieht. Eben das wird man wohl über die Apo-

logie der A. C. urtheilen müssen. Es kann denn auch nach der unwandelbaren Natur der Sache an diesen beiden symbolischen Schriften nur der Bekenntnißkern und nicht die theologische Umhüllung maaßgebend in der Kirche seyn. Allein fürs Erste ist doch die Gränze zwischen Bekenntniß und Theologie ebenso wie die zwischen fundamental und nichtfundamental eine fließende. Die Theologie ist doch nur die weitere Durchführung des Bekenntnisses und auch in den äußersten Ausläufern der Theologie ist immer noch ein Fünklein aus der Offenbarung. Fürs Andere aber kann im Wesentlichen von den Unterscheidungslehren der lutherischen und reformirten Kirche gewiß nicht gesagt werden, daß sie nicht der Religion, sondern der Theologie angehören. Ob die Sakramente Realitäten oder bloße Symbole sind, ob im Abendmahl ein besonderes Mysterium vollkommner geistiger und leiblicher Einigung geordnet ist, oder auch hier nur ein geistiger Empfang nicht anderer Art als bei der Predigt ist, ob uns allen von Gott die Seligkeit zugedacht ist, oder ich möglicherweise von Gott selbst an der Seligkeit verhindert bin, ob wir bei dem sichern Bewußtseyn einmal in der Gnade gestanden zu haben, auch sicher sind, noch darin zu stehen, ob das geistliche Amt Vollmacht hat, im Namen Christi Sünde zu vergeben, in der Absolution ein Segen der Verheißung liegt, das alles ist warlich nicht blaß theologische Durchführung, nicht bloß Interesse der Wissenschaft, sondern ist religiöse Entscheidung, ist Glaubensgehalt, und ist es nicht minder in der Begriffsform des kirchlichen Bekenntnisses als in der Anschauungsform der h. Schrift.

Man pflegt zu sagen, den Unterschied calvinischer und lutherischer Abendmahlslehre könne die Gemeinde gar nicht fassen, sondern nur der Theologe. Allerdings ist Calvin's Abendmahlslehre in sich schwierig zu fassen, nicht bloß für die Gemeinde, sondern auch für den Theologen. Aber ihren Unterschied von der lutherischen faßt die Gemeinde und faßt namentlich die lutherische Gemeinde sehr gut und sicher. Gewiß viel schwerer ist für die

Gemeinde der Unterschied katholischer und protestantischer Rechtfertigungslehre zu fassen. Ob wir durch die Liebe, die aus dem Glauben fließt (fides formata), oder durch den Glauben, der nothwendig die Liebe zur Folge hat, gerecht werden, ob wir so zur Erlösung kommen, daß die zugerechnete Gerechtigkeit in uns die Heiligung, oder so, daß die wiedergewährte Heiligung die eingeflößte Gerechtigkeit bewirkt, das sind doch noch subtilere Unterschiede, als die des Sakramentsstreites, und doch sind sie von so ungeheuerer handgreiflicher Wirkung in Leben und Gestalt der Christenheit, und wird man nicht behaupten, daß sie nicht religiös, sondern nur theologisch seyen!

Die Indifferenziirung der Unterscheidungslehren läßt sich sonach nicht begründen aus ihrer innern Beschaffenheit, daß sie bloß verschiedene Lehrtropen, oder bloß nichtfundamentale Lehren, oder bloß theologisch nicht religiös seyen. Man sucht sie nun aber auch durch einen geschichtlichen Vorgang der apostolischen Zeit zu begründen. Einen solchen nemlich meint man in der schlagendsten Art an dem Beispiel der Judenchristen und Heydenchristen zu haben. Auch dieser so tiefgreifende Unterschied sey geduldet worden und habe keine Trennung begründen dürfen. Man hätte aus diesem Vorgang freilich eben so gut, wenn man damals die Einsicht gehabt hätte, die Union zwischen Katholiken und Arianern u. s. w. begründen und die schweren Streitigkeiten vermeiden können. Es wird dabei vor allem übersehen, daß der Unterschied der Heydenchristen und Judenchristen kaum eine verschiedene Lehrart, viel weniger eine entgegengesetzte Lehre war, und daß, sowie er das werden wollte, er eben nicht geduldet wurde. Die Judenchristen, die das Gesetz hielten, Sühnopfer darbrachten, glaubten doch nicht hierdurch sondern allein durch das Sühneopfer des Sohnes Gottes Vergebung der Sünden zu erhalten. Petrus, an der Spitze des Judenchristenthums, spricht es aus: „wir glauben durch die Gnade des Herrn Jesu Christ selig zu werden, gleicher Weise wie auch sie“. Ihm tritt Jakobus bei. Desgleichen zeigt der Ebräer=

brief, daß den Judenchristen nicht gestattet wurde, von dem jüdischen Opfer irgend eine Heilswirkung zu erwarten. Umgekehrt erfüllte auch der Heydenapostel Paulus nach jüdischer Art sein Gelübde in Jerusalem, und will man daraus folgern, daß er damals ein anderes, judenchristliches, Dogma gehabt als das in seinem Römerbrief? Die Vorstellung der Judenchristen, daß das jüdische Volk den Kern in dem neuen Gottesreiche bilde, daß es zuerst und als Volk in dasselbe eingehen werde, ist kein Dogma, ist eine Vorstellung über die providentiellen Wege Gottes, die uns nicht enthüllt sind, und viele Heydenchristen, namentlich in England, haben noch jetzt ähnliche Vorstellungen. Der Unterschied der Judenchristen und Heydenchristen ist lediglich ein Unterschied im praktischen Verhalten und dazu je für eine verschiedene Lebensstellung, daher nicht einmal eine wirkliche Abweichung. Die Judenchristen nahmen an, daß für sie das mosaische Gesetz noch bindend sey. Der Herr hatte es selbst beobachtet und eine ausdrückliche Entbindung hatten sie nicht erhalten. Also allein um das von ihnen nach ihrer besondern Führung einzuhaltende Verfahren handelte es sich. Das und das allein war in der einen unzertrennbaren christlichen Kirche den Judenchristen gestattet, und mit Recht gestattet. Dagegen, so wie sie daraus eine Lehrart machen wollten, so wie sie eine gleiche Beobachtung von den Heyden forderten, oder auch nur den Juden sie als Gesetz auflegen wollten, hörte die Duldung auf. Paulus ließ das Verhalten des Petrus bei dem Vorgange, welchen der Galaterbrief erzählt, nicht als einen verschiedenen Lehrtropus neben dem seinigen bestehen, sondern „widerstand ihm unter Augen", und Petrus mußte der wahren exklusiven Lehre sich fügen. Also das Judenchristenthum in seinem erlaubten Sinn, wie es die Judenapostel vertraten, ist in gar keinem grundsätzlichen Widerspruch mit der Ansicht des Heydenapostels, und das Judenchristenthum, welches eine Parthey und einen Gegensatz gegen Paulus bildete, war eben nicht erlaubt. — Ferner war das, was die Judenchristen bewog, sich von den Hey-

denchristen getrennt zu halten, das mosaische Gesetz insbesondere das über die Reinheit der Speisen, in der That bereits von Gott aufgehoben und für den neuen Bund nicht giltig, wenn das auch den Juden erst allmählich enthüllt wurde; dagegen der lutherische Glaube an die Sakramente und an die allgemeine Gnadenwahl ist heute noch so giltig als in den achtzehn Jahrhunderten bis heute. Wäre er ein Irrthum, so müßte man nicht Union sondern Uebertritt zur calvinischen Kirche fordern, ist er aber Wahrheit, so kann man ihn doch nicht mit dem jüdischen Wahne, daß der Speiseunterschied im neuen Bunde gälte, in Vergleichung bringen. Die Verschmelzung der Judenchristen und Heydenchristen war nicht die Indifferenzirung der beiden Vorstellungen sondern die Aufhebung der jüdischen, wo bleibt dann die Parallele? — Endlich waren überhaupt Judenthum und Heydenthum tiefuntergeordnete Gestaltungen, die vor der neu aufgegangenen Herrlichkeit des Gottesreiches gleich der Sternbeleuchtung vor der Sonne verschwinden sollten. Ist aber etwa die Kirche der Union ein so ungleich Erhabenes und Herrliches über der lutherischen und reformirten? Stehen die Theologen der Union so hoch an Erkenntniß über Luther und Calvin, als die Verkünder des Evangeliums über den jüdischen Propheten und heydnischen Philosophen? Bietet die Union ganz neue Thatsachen der Offenbarung, einen bis dahin unbekannten und ungeahneten Weg des Heils? Wo ist hier die überwältigende Macht und das göttliche Zeugniß, dem man das bisher heilig Gehaltene opfern darf wie dort? Nach allem diesen hat das damalige Verhältniß zwischen Judenchristen und Heydenchristen auch nicht die geringste Aehnlichkeit mit dem jetzigen Verhältniß zwischen Lutheranern und Reformirten.

Es ist ein anderer geschichtlicher Vorgang in der Kirche, zu dem die Union zwischen Lutheranern und Reformirten wirklich in einer Parallele steht. Das ist das Henotikon des byzantinischen Kaisers Zeno. Gegen die Lehre des Concils von Chalcedon hatte sich eine mächtige Parthey erhoben, welche lehrte, daß

in Christus nur Eine Natur sey (Monophysiten), es kam zwischen diesen und den Rechtgläubigen zu stürmischen Auftritten, da meinte Kaiser Zeno den Streit beizulegen durch ein Unionsbekenntniß (Henotikon), in welchem er durch unbestimmte Ausdrücke den streitigen Punkt umging, und das denn als der Consensus der streitenden Theile von beiden angenommen werden sollte. Wie die Rechtgläubigen es ansahen, war durch diese Umgehung in Wahrheit doch nur die monophysitische Lehre zum Siege gebracht. Der Patriarch von Constantinopel und andre ihm gleichgesinnte Bischöfe unterschrieben das Henotikon; aber die Kirche widerstand. Es richtete, wie später Justinian sich darüber ausdrückt, weit mehr Uneinigkeit an, als zuvor bestanden hatte, und mußte deshalb auch zuletzt zurückgenommen werden. Dieses Henotikon war ohne Zweifel in der lautersten Absicht für Wohl und Einheit der Kirche unternommen, aber wäre es aufrecht erhalten worden, so wäre die Lehre von den zwei Naturen in Christo, an der jetzt doch die ganze Christenheit festhält, der Kirche abhanden gekommen. Wo immer ein kräftiges christliches Leben vorhanden ist, wird eine Union, d. h. eine Herstellung der Einheit ohne tieferes Herausstellen der Wahrheit durch bloße Indifferenziirung der Gegensätze oder Transfigiren über sie, nicht durchdringen. So auch versuchte Wilhelm III. eine Union zwischen den Episkopalisten und Presbyterianern durch die Comprehensions-Bill; aber das Unternehmen scheiterte an dem Widerstand beider Theile.

Endlich ist es noch eine Begründungsweise für die Indifferenz der Bekenntnißunterschiede, daß man den Werth der Einigkeit so hoch stellt, daß dagegen die Bedeutung dieser Unterschiede, wie hoch immer man sie anschlagen möge, doch zurückstehen müsse. Diesen Werth legt man der Einigkeit theils an sich nach Joh. 17 theils gegenüber dem Katholicismus bei. Eine Einigkeit solcher Art aber ist es nicht, zu welcher die h. Schrift uns anleitet, und giebt es kein schwächeres Argument für die Union, als die Berufung auf Joh. 17. Vom „Einsseyn“ durch die Indifferenziirung

der Glaubensgegensätze steht daselbst nichts, und darf man uns die Union mit den Reformirten, ohne daß diese ihr Bekenntniß ändern, aus Joh. 17 zumuthen, warum nicht auch ebenso mit den Katholiken, mit den Irvingisten, mit den Baptisten? Diese alle sind doch wohl nicht aus dem hohenpriesterlichen Gebete ausgeschlossen! Die h. Schrift will nur die Einigkeit auf dem Grunde der Wahrheit, und eine Einigkeit außer auf diesem Grunde ist auch nicht nach der Liebe, sondern gegen sie. Um den Preis, ein von Gott uns anvertrautes Gut und anbefohlenes Zeugniß aufzugeben oder zurückzustellen, dürfen wir die Gemeinschaft nicht erkaufen. Es ist ein großes Vorurtheil, daß Latitudinarismus Liebe sey. Er kömmt nicht aus der Liebe und führt nicht zu der Liebe. Daß die Anhänger der Union wenigstens kein Voraus vor Andern in der Liebe haben, das zeigen ihre Schriften und Reden gegen Diejenigen, die in Einfalt auf ihre lutherische Kirche nicht verzichten wollen. Gewisse Mahnungen derselben für die Liebe gegen den dogmatischen Streit machen den Eindruck eines Zurufs: laßt uns ohne Widerstand nach unsern dogmatischen Theorieen die Kirche ordnen und beherrschen und beschäftigt euch unterdessen mit der Liebe! Ihre Bereitwilligkeit zur Union ist darum auch nicht Ausfluß der Liebe, sondern daß sie entweder dem lutherischen Bekenntniß selbst entgegen, was meistens der Fall, oder aber von seinem Werth und der Pflicht, es zu bewahren, nicht in dem Maaße durchdrungen sind. Es ist darum eine ganz falsche Argumentation, sich hier auf die Liebe zu berufen, wo es allein auf die Zulässigkeit nach dem Glauben ankommt. Mit derselben Argumentation aus der Liebe beweisen die Rationalisten die Union mit Juden, Mohamedanern oder Deisten. Ueberdieß schließt die Weigerung der äußeren Kircheneinigung keineswegs das Liebesband zu den Reformirten aus. Im Gegentheil zeigt die Erfahrung — ich habe sie selbst gemacht —, daß wo keine Union bestand oder drohte, gerade das innigste Verhältniß zu den Reformirten war. — Am allerwenigsten kann der Kampf gegen Rom die Union

rechtfertigen. Wahrheiten aufgeben oder vergleichgültigen, bloß um Bundesgenossen gegen einen gemeinsamen Gegner zu haben, das ist die Weise der Welt und der weltlichen Reiche, aber nicht die Weise des Christenthums und der Kirche. Es wäre Kleingläubigkeit, daß die göttliche Wahrheit um zum Sieg zu gelangen, solcher Mittel bedürfte. Es wäre aber auch von vornherein Selbstvernichtung der Union, wenn sie ihr Einheitsbekenntniß nur als Coalition gegen den Katholicismus erklärte, ähnlich wie auf dem Kirchentag zu Berlin 1853 ein Redner sich zur Augsburgischen Confession bloß als Fahne gegen Rom bekannte. Sogar die Einigung der Liebe darf nur auf dem Boden der Wahrheit und des Glaubens geschlossen werden, wie sollte vollends eine Einigung der Feindschaft oder Gegnerschaft die Hinwegsetzung über die Wahrheit und die eigne Ueberzeugung rechtfertigen? — Weit eher könnte die Einigung gefordert werden zum gemeinsamen Kampf gegen den Unglauben der Zeit. Es ist nach menschlicher Betrachtung ein sehr ungünstiges Verhältniß, daß ein kleines Häuflein so weit vorgedrungen ist, in den Unterscheidungslehren zwischen lutherischer und reformirter Confession eine Sache des Gewissens zu erkennen, während die ungeheure Masse nicht einmal auf dem Boden des allgemeinsten Offenbarungsglaubens steht, und da bietet sich wohl der Gedanke dar, ob es nicht besser sey, daß alle nur überhaupt evangelisch Gläubigen sich unter Verzicht auf alles andere in diesem Allgemeinsten einigen als Eine Kirche gegen den Abfall. Allein Gott hat nun einmal die Kirche also geführt, und kommt es uns nur zu, unsere Pflicht auf seinen Wegen zu erfüllen, nicht selbst zweckmäßigere Wege zu erdenken. Es wäre das aber auch nach menschlicher Erkenntniß verfehlt. Man überwindet das menschliche Herz und überwindet die Welt nicht durch eine transigirende lavirende Gläubigkeit, sondern nur durch den vollen christlichen Glauben und die volle Treue gegen die erkannte Wahrheit, gleichwie man sie nicht durch eine anständige mäßige Sittlichkeit sondern nur durch die volle christliche Heili-

gung überwindet. Ein inneres Band unter allen Gläubigen ist darum allerdings durch diesen ungeheuren Gegensatz in der Zeit dringend geboten (Kap. 8); aber die Einigung zu einer Kirche und damit die Nichtbeachtung erkannter Wahrheiten würde nicht stärken gegen die Feinde des Glaubens, sondern ihnen selbst die Thore der Kirche öffnen (Kap. 7).

Wollte man aber selbst zugestehen, was nicht zugestanden werden kann, daß die Einigkeit als solche schon ein so hohes Gut sey, daß darüber die Wahrheit in den streitigen Stücken zurückgestellt werden dürfte, so würde die angestrebte Union dennoch nicht gerechtfertigt seyn. Denn es handelt sich ja, wie die Sache liegt, nicht um eine Union der gesammten lutherischen und reformirten Kirche, sondern lediglich um eine Union derselben in Deutschland, also in dem Lande, in welchem die lutherische Kirche ihren eigentlichen Sitz hat, und die reformirte Bevölkerung im Ganzen sehr gering ist, ja um die Union in Landestheilen, da es kaum Reformirte giebt, z. B. in Pommern, wo fünf reformirte Gemeinden sind. Es handelt sich also darum, in Deutschland, und nur in Deutschland, der deutschen Reformation das Eigenthum an ihrer Kirche zu nehmen, und sie zum Miteigenthum der schweizerischen Reformation zu erklären. Ja, träte die gesammte evangelische Christenheit aller Länder zusammen in einem ökumenischen Concil und vereinigte sich zu Einer ungetheilten, ununterschiedenen, evangelischen Kirche, so möchte man, nach menschlicher Weisheit, dieses großartige Werk ein segensreiches nennen. Allein sind denn etwa die reformirten Kirchen aller Länder und aller Schattirungen, in England, Schottland, Holland, der Schweiz, Frankreich bereit, auf die Union mit der lutherischen Kirche einzugehen? Mögen doch unsere unionistischen Theologen diese Kirchen bereisen und ihre Consensusformulare anbieten, und wenn sie die Zustimmung derselben erlangt haben, ihre Confessionen dagegen auszutauschen, dann erst mögen sie uns ansinnen, dieselben gleichfalls nicht abzulehnen. Sie werden aber

schlechte Geschäfte machen. Nicht bloß wird die englische Kirche nicht ihre 39 Artikel, die schottische, holländische u. s. w. nicht ihre Confessionen aufgeben oder für indifferent mit der unsrigen erklären lassen, sondern jede Sekte bis zur geringsten herab wird für ihre Stifter, einen Brown, Wellesley und bis herab zu den unbedeutendsten Männern, und wird für ihre Verfahren so viel Anhänglichkeit und Pietät und für ihre Ueberzeugung so viel Treue haben, daß sie ihr Bekenntniß und seine ausschließliche Geltung nicht aufgiebt. Nur die Kirche, welche von dem Gründer der Reformation schlechthin, der da alle Andern überragt, von dessen Geist alle Andern zehren, ihr Bekenntniß hat und die wirklich das lauterste und tiefste Bekenntniß hat, nur sie soll bereit seyn, ihr Erbe dahinzugeben. Es kommt der ganzen reformirten Kirche außer Deutschland gar nicht in den Sinn, auch nur das geringste lutherische Element in sich aufzunehmen, auch nur im geringsten durch neutrale Formeln die Unterscheidung zu indifferenziiren. Sie betonen mit der größten Entschiedenheit ihr reformirtes Dogma als das Dogma der vollen fortgeschrittenen Reformation. Selbst wenn sie wegen ihrer eigenen Zersplitterung noch neben und außer ihren Kirchen sich zu Bündnissen vereinigen, wie die Evangelische Allianz, ist doch immer der gemeinsame Todeskampf gegen das Pabstthum und die gemeinsame Ablehnung des lutherischen Halbpabstthums die stillschweigende Voraussetzung. Darum, wenn das Unionsstreben in Deutschland siegt, so ist dadurch nicht im Geringsten die lutherische und reformirte Kirche vereinigt, sondern die reformirte Kirche besteht fort in ihrer alten Ausdehnung und ihrer alten Exklusivität, es hat nur die lutherische Kirche in ihrem Hauptlande sich aufgegeben, es verschwindet nur die lutherische Kirche aus der Christenheit. Und das wagt der deutsche Doktrinarismus für Union, für Herstellung der Einen evangelischen Kirche über den Confessionen auszugeben!

Zweites Kapitel.

Das Interesse der Reformirten an der Union.

Die Quelle des Unionsstrebens ist eine dreifache: das Interesse der Reformirten, das Interesse des Pietismus, das Interesse der neuern „Vermittlungstheologie“.

Außerdem ist zwar die Union jetzt auch die allgemeine Losung des Unglaubens — des Indifferentismus, Rationalismus, Pantheismus; aber dieser will doch in der That nicht die Union, nicht eine evangelische Kirche, sondern einfach Abschaffung alles kirchlichen Bekenntnisses, Abschaffung des Bibelglaubens, sohin des Christenthums selbst und mit ihm der evangelischen Kirche. Die Union ist ihm nur der Vorwand, mit dem er sich noch den Zeitverhältnissen anbequemt bis dahin, daß er solchen Scheins nicht mehr bedarf.

Jene drei Triebfedern sind aber untereinander sehr verschieden, und die Union selbst ist etwas ganz Anderes, je nachdem sie aus der einen oder der anderen hervorgeht. Sie sind deshalb einzeln zu beleuchten. Die, welche in der Geschichte zuerst auftritt, ist das Interesse der Reformirten.

Die Reformirten waren beim Ausbruch des Streites und wohl auch noch später zur Union, d. i. zur Kirchengemeinschaft in Uebersehung des Sakramentsstreites geneigt, die Lutheraner wiesen sie immerdar schroff ab. Daraus wurde die Ansicht abgeleitet, daß das Lutherthum die Intoleranz gleichsam zu seinem innersten Wesen habe, und nie ist diese Ansicht so verbreitet gewesen und mit solchem Nachdruck geltend gemacht worden als jetzt. Allein beurtheilt man die beiden Kirchen abgesehen von der Unionsfrage, so stellt sich das Verhältniß von Toleranz und Intoleranz gerade umgekehrt.

Die lutherische Reformation duldete am katholischen Kirchenbestande, was nicht Gottes Wort widerstreitet, schonte der im

Herkommen gebundenen Gewissen, die reformirte kannte keine solche Rücksicht. Die Bilderstürmerey war gewiß nicht ein Ausfluß von Toleranz. — Luther verkündete zuerst in der abendländischen Christenheit, daß man Ketzer nicht hinrichten, sondern nur vom Orte entfernen müsse. Calvin dagegen ließ Servet, nachdem er ihn schon vorher einem katholischen Ketzergericht denuntiirt hatte, als er heimlich durch Genf durchreisen wollte, festhalten und verbrennen. Aber auch gegen Bolsec, der bloß Calvin's Prädestinationslehre bestritt, wollte er mit äußerster Gewalt verfahren. Das scheiterte an dem Gutachten der anderen Cantone, und der Unmuth Calvin's und Beza's darüber ist aus ihren Aeußerungen ersichtlich. Aber doch entging Bolsec nicht dem Gefängniß und der Verbannung. War die natürliche Versuchung Luther's leidenschaftlicher Eifer, so war die natürliche Versuchung Calvin's Einbildung theologischer Unfehlbarkeit. — Blutige Verfolgungen, wie sie in Schottland und England von Reformirten verübt wurden, finden sich in der Geschichte der lutherischen Kirche nicht. Die Entrüstung und das Verfahren gegen die Kryptocalvinisten galt weniger ihrer religiösen Meinung, als ihrem Betrug. Und waren etwa diese toleranter gegen die Lutheraner? Wo ihr Plan gelang, unterdrückten sie, unter der Firma lutherischer Lehre, das Lutherthum und die Lutheraner. Melanchthon selbst, von dem sich der Kryptocalvinismus in letzter Quelle herleitet, Melanchthon, der Mann „voll unerschöpflicher Liebe und Milde" (Heppe), gab dem Pfälzischen Hofe das Gutachten, seine Abendmahlslehre mit gewaltsamer Unterdrückung der Lutheraner als die allein herrschende aufzurichten. Melanchthon ist es auch allein in Deutschland, welcher Calvin zur Hinrichtung Servet's beglückwünschte. Es ist häufig die Art der Männer des juste milieu, daß sie ihre mittlere Ansicht, die vielleicht nur Mangel an Energie und Penetranz des Gedankens ist, für Maaß und Harmonie der Seele halten, und in diesem Wohlgefallen an sich selbst gegen die angeblichen Extreme keine Gerech-

tigkeit, viel weniger Milde kennen. — Am meisten wird das Geschrei von lutherischer Intoleranz darüber erhoben, daß Westphal dem aus England vertriebenen Reformirten, vielleicht äußersten Reformirten, Lasky und seinen Genossen die Aufnahme versagte. Aber hätte denn Calvin wohl eine ganze lutherische Gemeinde, einen entschiedenen Führer an der Spitze, in Genf einziehen lassen? Konnte er doch nicht einmal einen einzelnen Mann, der seiner Prädestinationslehre widersprach, dort ertragen! Ueberdies verdient es bei Westphal nach dem damaligen Stand der Sache gewiß Entschuldigung, wenn er von Lasky Aehnliches wie von Carlstadt oder Thomas Münzer besorgte. In der damaligen Gährung lagen die Sachen noch nicht so klar und geschieden als wir sie heute beurtheilen. — Die theologische Wuth, mit der von den Lutheranern in Schrift und Rede der Streit geführt wurde, ist nicht zu vertheidigen. Aber es ist von lutherischer Seite nichts geschrieben, was an Bitterkeit Calvin's Schriften gegen Westphal oder an Unwürdigkeit Beza's Schrift gegen Heßhusius überböte. Dazu kann man es den deutschen Bauersöhnen nicht zurechnen, wenn sie sich plumper benahmen, als diese französischen Edelleute, die größere Feinheit der Letzteren war darum doch nicht größere Bescheidenheit oder größere Liebe. War aber damals die Polemik der Katholiken und gegen die Katholiken etwa anders? Es war der Geist und Styl des ganzen Zeitalters. Ueberdies waren die Lutheraner durchaus wahrhaftig, während auf der anderen Seite immer Ausdrücke gebraucht wurden, die bei dem stärksten Dissensus den Schein des Consensus geben sollten. Das beständige Wehren hiergegen steigerte nothwendig die Erbitterung.

Es kann danach nicht ein allgemeiner Zug von Toleranz seyn, der die Reformirten zur Union geneigt, ein allgemeiner Zug von Intoleranz, der die Lutheraner abgeneigt machte. Sondern dieses Verhalten der beiden Confessionen hat einen anderen Grund.

Die Union ist schon an sich selbst betrachtet ein Sieg der reformirten Lehre über die lutherische. Denn die lutherische Lehre

ist in den Hauptstücken des Dissensus überall Position, die reformirte dagegen Negation. Dort: wir empfangen den Leib des Herrn im Abendmahl, die Sakramente haben eine reale, eigenthümliche Gnadenwirkung, das Amt hat eine besondere Vollmacht. Hier: wir empfangen nicht den Leib des Herrn im Abendmahl, die Sakramente haben keine eigenthümliche Wirkung, das Amt hat keine besondere Vollmacht. Werden nun aber Position und Negation für indifferent (gleichgültig, unwesentlich) erklärt, so ist schon dem Gedanken nach nicht die Negation, sondern die Position aufgegeben. Ein Empfang des Leibes Christi, eine Gnadenwirkung der Sakramente, die man ebenso gut glauben als nicht glauben darf, sind kein Glaube mehr*). Die Union führt aber auch und aus demselben Grunde im Erfolg dazu, daß die lutherische Lehre verschwindet. Denn eine Glaubenslehre, von der das Gegentheil als ebenso zulässig und berechtigt gilt, kann sich nicht als Glauben erhalten. Es ist ähnlich, wenn man den Glauben an die Gottheit Christi und die Lehre, daß Christus nur ein ausgezeichneter Mensch oder Prophet gewesen, für gleichmögliche und gleichberechtigte Vorstellungsweisen erklärt, so hat man damit schon unmittelbar letztere als die Negation zum Siege gebracht, und muß auch nach allem natürlichen Verlauf die Vorstellung von der Gottheit Christi je mehr und mehr verschwinden. Es

*) Anders verhält es sich allerdings mit der Prädestination. Hier ist auf beiden Seiten Position, die Reformirten behaupten die Alleinursächlichkeit Gottes, die Lutheraner die Allbarmherzigkeit Gottes. Hier gäbe daher die reformirte Kirche durch die Union ebenso viel auf, als die lutherische Kirche. Wo die reformirte Kirche in der alten Schärfe und Exklusivität an diesen Lehren festhält, da wehrt sie sich denn auch gerade so energisch gegen die Union als die lutherische. Allein die Prädestination ist doch nur ein Accidens der reformirten Kirche, wie gezeigt worden, ihr Wesen ist nur ihre Lehre von den Sakramenten. Die reformirte Kirche hat ja deshalb in vielen Ländern die Prädestination verworfen oder als offene Frage erklärt, ohne alle Rücksicht auf Union mit Lutheranern, aus eigener Würdigung und hat damit ihr Wesen als reformirte Kirche nicht eingebüßt. Man kann daher nicht sagen, daß sie hieran auch ihre positive Lehre der Union zum Opfer brächte als Aequivalent für das Opfer der lutherischen Sakramentslehre.

wird deshalb mit vollem Recht behauptet: eine Kirche, in welcher die Union durchgeführt ist, ist eine reformirte Kirche.

Dies und nur dies ist der Grund, warum die schweizerischen Reformatoren die Kirchengemeinschaft in Nichtbeachtung des Unterschieds in der Sakramentslehre suchten. Wären die Lutheraner damals darauf eingegangen und so die beiderseitigen Lehren von Haus aus als indifferent anerkannt worden, so wäre damit die ganze Reformation schweizerisch geworden. Das war beiden Theilen klar. Aus eben diesem Grunde ist es noch heute eine nicht seltene Erscheinung, daß reformirte Partheivorkämpfer in Deutschland beides, streng confessionell und eifrig unionistisch, zugleich sind. Sie suchen in beidem denselben Zweck: daß die reformirte Kirche unversehrt bestehe und die lutherische vor ihr verschwinde. Deshalb ist umgekehrt jetzt bei den Reformirten in Reichen, da ihre Kirche die herrschende ist, nicht die geringste Neigung zur Union. Wenn aber in Reichen, da die Union den Reformirten zusagt, die Lutheraner sie ablehnen, so wird heute wie ehedem die Anklage gränzenloser Intoleranz gegen sie erhoben.

Wenn dem auch so wäre, daß eine Kirche von durchgeführter Union nicht eine reformirte, wie ich das eben dargethan, sondern, wie man gewöhnlich annimmt, ein Drittes zwischen den beiden Confessionen oder eine Milderung beider ist; so liegt doch darin selbst schon, daß die Energie des Lutherthums in der Union aufgehoben ist. Das wird deshalb gar nicht bestritten werden können, daß, wenn in den Ländern des lutherischen Uebergewichts, namentlich Deutschland, die Union besteht, während sie in den Ländern des reformirten Uebergewichts (England, Schottland, Holland u. s. w.) nicht besteht, im gesammten Protestantismus der lutherische Geist gebunden und gedämpft ist, dagegen der reformirte Geist in voller Macht und Freiheit waltet, und dieses nothwendig auch auf Deutschland einen Rückschlag üben muß, in seiner Union das reformirte Element zu stärken und das luthe-

rische Element noch völlig zu bewältigen. Wie immer man das Wesen der Union bestimmen mag, der praktische Erfolg der Union in Deutschland ist im besten Falle, d. h. wenn sie ihren evangelischen Glauben unversehrt bewahrt, eine Propaganda des reformirten Kirchthums in lutherischen Landen. Gewiß ist die Zahl der reformirten Partheiführer gering, die in Berechnung zu diesem Zweck die Union anstreben. Gewiß war das noch weniger die Absicht der Landesherren bei Einführung der Union. Aber es ist die Erklärung, warum im Allgemeinen die Reformirten in Deutschland die dargebotene Union annehmen und behaupten, und der Widerstand hauptsächlich auf Seiten der Lutheraner ist. Solche Propaganda des reformirten Kirchthums unter der Firma der Union ist aber kein berechtigtes Interesse der Reformirten, und der Widerstand gegen sie ist keine Intoleranz der Lutheraner. Alle Anerkennung, alle Gemeinschaft, die bei entgegengesetztem Bekenntniß zulässig ist, soll der Schwesterkirche gewährt werden. Aber die Uebergabe der eigenen Kirche ist keine Forderung der Toleranz. Seit mehr als zweihundert Jahren behaupten die drei Confessionen der Christenheit ihr Gebiet unverändert und ohne Wanken gegeneinander. Es ist kein Beispiel, daß zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen Lutheranern und Reformirten ein Uebertritt in Masse vorkäme. Selbst der Uebertritt einer Gemeinde gehört zu den seltenen, fast unerhörten Erscheinungen. Und nun soll über ganze Staaten, über Millionen von Seelen, welche bis dahin das eigentliche und blühendste Gebiet der lutherischen Kirche bildeten, durch einen Federstrich erklärt werden: die lutherische Kirche ist nicht mehr! Wenn dazu die Lutheraner, die von ihrem Glauben erfüllt sind und eine Liebe zu ihrer Kirche haben, nicht stillschweigen oder gar noch freudig zustimmen, sondern ihre Stimme erheben und sich zum Aeußersten wehren, gleich wie ein Mensch, dem es ans Leben geht, — sollte das Intoleranz seyn?

Drittes Kapitel.

Das Interesse des Pietismus an der Union.

Die Union ist ein Interesse des Pietismus. Wie es sein Wesen ist, das Gewicht mehr auf die Herzensfrömmigkeit als auf die correkte Lehre zu legen, so müssen ihm die confessionellen Abweichungen in der Lehre, da sich ein unmittelbarer Zusammenhang derselben mit der Herzensfrömmigkeit nicht sofort darstellt, von geringerer Bedeutung erscheinen. Daß die Gläubigen eines Ortes oder Landes gemeinsam ihre Erweckung in einem frommen Wandel bethätigen, ist ihm ein näher liegendes Ziel, als die Erhaltung der vollen reinen Wahrheit für die Christenheit. In seiner ursprünglichen lautern Gestalt geht nun der Pietismus hierin nicht weiter, als zu der wirklich begründeten brüderlichen Anerkennung der Reformirten und deren Bethätigung im Leben. Eine Einigung der Kirchen über die erkannte lutherische Wahrheit hinweg gilt ihm noch als unzulässig. Das ist namentlich die Stellung Spener's, des Gründers und würdigsten Repräsentanten des Pietismus. Aber bei der späteren Steigerung des Pietismus, daß er das Christenthum immer mehr in das Gefühl und die fühlbare Erweckung setzte, und immer mehr auf den Einen Punkt der Versenkung in die Wunden Christi, mit Zurücksetzung alles Uebrigen, beschränkte, kam man dazu, die Kircheneinigung für zulässig zu halten und bei Veranlassung sie zu erstreben. So geschah es von Zinzendorf. Er bildete aus Lutheranern und Reformirten (bez. mährischen Brüdern) seine eine ungetheilte evangelische Brüdergemeinde, in welcher er die Confessionen bloß als verschiedene Lehrtropen beließ. Das ist das erste Beispiel von Union. Die Union Zinzendorf's hat jedoch zwei Züge, durch die sie sich von späteren Unionsunternehmungen unterscheidet. Fürs Erste ist ihm die Union gar nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel für seinen Zweck, eine christliche Gemeinde von innerer

Erweckung und deren Bethätigung im frommen Wandel darzustellen. Nur um nicht Elemente, die für diesen Zweck geeignet und ohnedas so selten waren, entbehren zu müssen, vollzog er die Union. Er hatte kein Interesse an der Indifferenzirung der confessionellen Unterschiede an sich, sondern er indifferenzirte sie für ein anderweites höheres Interesse. Fürs andere gründete Zinzendorf seine Union nicht auf Zerstörung einer zurechtbestehenden lutherischen Kirche, sondern außerhalb aller bestehenden Kirchen als neuen Anfang. Auch nach Zinzendorf ging die pietistische Bewegung je mehr und mehr nach Union, und kam namentlich in Preußen vielfach dem Unionsstreben der Landesherren zustimmend, ja auffordernd entgegen. In unseren Tagen nun, als nach langem Tode der christliche Glaube wieder erwachte, trug er nur selten sogleich den confessionellen Charakter, sondern bei weitem in der Regel das Gepräge des Pietismus. Es war die Erweckung hauptsächlich von pietistischen Elementen ausgegangen. An der Brüdergemeinde, an den Stillen im Lande, an pietistisch angeregten Pastoren, lutherischen oder reformirten, hatte sich das Christenthum während des allgemeinen Abfalls forterhalten. Es führte aber auch die Lage der Gläubigen zu pietistischer Weise, zu Einschränkung auf die fromme Gesinnung der Einzelnen und Verbindung derselben als Einzelner. Die Kirche war nicht. Die große Gemeinschaft, die öffentliche Institution, stand unter der Herrschaft des Unglaubens. Wo aber nicht Kirche ist, da ist auch nicht Aufgabe der Kirche. In jener Periode konnten deshalb naturgemäß die confessionellen Unterschiede nicht in Betracht kommen, es gab keine Confession, weil keine Kirche, es gab nur zerstreute gläubige Christen. Aber auch jetzt nachdem in den meisten protestantischen Landen die Kirche selbst wieder auf dem Boden des Glaubens aufgerichtet ist, besteht noch in weiter Ausdehnung die pietistische Richtung, und in Folge dessen denn das Interesse an der Union.

Das pietistische Interesse an der Union ist, von dem Einen,

das Noth thut, nicht abgelenkt, an der Gemeinschaft in diesem Einen nicht gestört zu werden durch den confessionellen Unterschied und Streit. Der Pietismus eifert daher nicht für Einführung der Union; aber er will, wo sie besteht, sie erhalten, und will, sie bestehe oder bestehe nicht, keine Betonung der confessionellen Unterschiede. Dieses pietistische Interesse an der Union hat seine große Berechtigung. Die Hinweisung auf das Eine, das Noth thut, die Ende des 17. Jahrhunders durch die ganze evangelische — ja selbst katholische — Christenheit ging, war von Gott. Wir dürfen den Hauch der Wärme, dürfen das Bewußtseyn einer tieferen Gemeinschaft unter den Gläubigen der verschiedenen Confessionen von damals nicht wieder aufgeben. Allein diese Hinweisung führt doch nicht zur Union. Die Kirche hat doch auch noch eine anderc Aufgabe und eine andere ihr vorgezeichnete Bahn, als die Einzelfrömmigkeit und die wechselseitige Entzündung der Einzelfrömmigkeit. Sie hat das Reich Gottes als Ganzes und nach der Fülle seiner Herrlichkeit und der Fülle seiner Gnadenmittel zur Aufgabe. Sie hat eine Mission auch für die Völker und für das Leben der Völker in Staat, Wissenschaft, Kunst, Sitten. Für diese Ziele muß sie die gesammte geoffenbarte Wahrheit und die gesammte gottgestiftete Heilsordnung bewahren, und darf nicht ein Stück, sey es auch das Wichtigste, sich aussuchen. Ja es ist nach dem göttlichen Haushalt das Eine, das Noth thut, selbst getragen durch das Ganze der göttlichen Offenbarung und der göttlichen Heilsordnung, und kann nur in und mit diesem Ganzen wahrhaft und dauernd gedeihen. Die Kirche muß mit ihrer ganzen Lehre und Wirksamkeit den Menschen fortwährend auf dieses Eine, Letzte, Entscheidende hinweisen, aber sie wird das nur dann genügend ausrichten, wenn ihre ganze Lehre und Wirksamkeit der göttlichen Wahrheit und Ordnung entspricht. Wenn auch nach providentieller Führung in gewissen Zeiten ein Lichtpunkt, der Centralpunkt aus der Fülle der Wahrheit, gleichwie allein die Seelen durchstrahlt, und alles Andere wie im Dunkel

bleibt, so darf man nicht in anderer Zeit, wenn die ganze Fülle wieder hell leuchtet, sich eigenmächtig auf jenen Einen Punkt beschränken. Was in jenen Momenten der göttlichen Anweisung zum Segen war, das würde jetzt zum Unsegen werden. Der Verzicht auf die lutherische Kirche um dieses Eine, das Noth thut, ungestört zu pflegen, ist darum nicht bloß ein Verlust gottvertrauter Güter und Gnaden und Entziehung gegen gottgesetzte Aufgaben; sondern geht in der That auch gegen sein eigenes Ziel an. Die Erhaltung und Pflege der lutherischen Kirche, recht geübt, führt nicht ab von dem Einen, das Noth thut, sondern fördert es. Waren die Vertreter lutherischen Kirchthums, von Luther und Brenz an bis auf unsere Zeit, von dem Einen, das Noth thut, abgelenkt? Sind nicht in unsern Tagen, wie ich schon an einem andern Orte ausgeführt habe, gerade diejenigen, die man des äußerlichen Kirchthums anklagt, vorzugsweise Träger christlicher Erweckung? Die eifrigsten Lutheraner predigen nicht Confession und Kirche, sondern Evangelium. Das Missionswesen ist je mehr und mehr vom confessionellen Geiste getragen. Der Vereinsgeist ist ganz besonders von den Geistlichen angeregt, die am stärksten die Kirchlichkeit und das geistliche Amt betonen. Kirchlichkeit und erwecktes thätiges Christenthum fallen nicht mehr entgegengesetzten Partheien anheim, sie sind jetzt bei einer und derselben Parthei. Noch auch hebt die Erhaltung der lutherischen Kirche die Gemeinschaft mit andern evangelischen Confessionen in diesem Einen, was Noth thut, auf. Man hebe in Deutschland die Union auf, und gebe den Lutheranern ihre Kirche wieder zurück, so wird sich zeigen, daß sie auch das Pfund Spener's als einen Schatz ihrer Kirche erkennen und daß sie auch mit diesem Pfund zu wuchern nicht unterlassen werden. Auf der andern Seite, wenn die lutherische Kirche in der Union untergeht und durch die Union unabweisbar alle Glaubenswahrheiten je mehr und mehr verschwimmen, so verliert auch dieses Eine, das Noth thut, je mehr und mehr an seinem Gehalt, es wird zur vieldeutigen Rede, und

ist nicht mehr das Eine, auf das der Herr die Martha hinwies, das Eine, das die Reformation als die gute Botschaft aufs Neue verkündigte. Es ist eine Täuschung, zu meinen, man könne alle diese Fragen von Sakrament, Abendmahl, Prädestination, Kirche, Union, abweisen, um in dem Einen nicht gestört zu werden, wie man vor dreißig Jahren nicht durch sie gestört war. Man war damals nicht durch sie gestört, weil sie nicht zum Bewußtseyn kamen; nun sie zum Bewußtseyn gekommen sind, lassen sie sich nicht abweisen, und man wird nur dann wieder in dem Einen ungestört seyn, wenn man sie in bewußter und richtiger Weise beantwortet.

Aufnahme des pietistischen Elementes in die lutherische Kirche und dadurch veränderte Stellung der lutherischen Kirche gegen die Reformirten, nicht aber Untergang der lutherischen Kirche in pietistischer Union ist die wahre Aufgabe der Zeit.

Viertes Kapitel.

Die Union im Sinne der Vermittlungstheologie.

Die Union ist endlich auch noch das Interesse der sogenannten „gläubigen" oder „Vermittlungs"-Theologie. Damit verhält es sich also: Die Umkehr der Theologie in diesem Jahrhundert aus dem Unglauben, Rationalismus und Pantheismus, zum christlichen Glauben erfolgte auf zweierlei Art. Einestheils erfolgte sie durch einfachen entschiedenen Bruch mit dem Unglauben und der ganzen vorgefundenen auf Unglauben gegründeten Wissenschaft. Anderntheils aber erfolgte sie durch das Unternehmen, aus der rationalistischen Theologie (oder Philosophie) selbst heraus durch Ratiocination zum Glauben zu gelangen, also nicht im Bruch mit ihr, sondern in Anerkennung ihrer Grundlage, nach ihrem eigenen Verfahren, auf Einen Boden der Wissenschaft sich mit ihr stellend.

Ersteres ist es, was man die kirchliche, letzteres, was man die gläubige Theologie oder Vermittlungstheologie nennt *). Das Wesen der Vermittlungstheologie ist hiernach der ununterbrochene Faden, mit welchem sie aus der rationalistischen und pantheistischen Theologie und Philosophie hervorgeht. In Folge dessen ist sie denn aber auch vielfach noch mit rationalistischen und pantheistischen Elementen durchdrungen und von ihnen getragen. Die wissenschaftlichen Axiome und Begriffe, die wissenschaftliche Grundansicht und wissenschaftliche Methode des Rationalismus und Pantheismus tritt ihr als ein zweites oberstes oder gar als ein noch höheres Princip zu der h. Schrift. Namentlich hat sie deshalb mehr oder minder die Voraussetzung und Forderung, daß die Theologie, um wissenschaftlich zu seyn, die ganze Religionslehre aus Einem Gedanken in logischer Nothwendigkeit ableiten müsse. Dadurch tritt das logische Interesse, sowohl die geschlossene Deduktion als die Beherrschung durch allgemeine Kategorien und die Rückführung auf allgemeine Kategorien, so stark bei ihr hervor, die abstrakten Gedanken der Wissenschaft und die Unterbringung des Stoffes unter sie sind ihr ein nicht geringeres Anliegen als die gewaltigen Realitäten der göttlichen Offenbarung. Daraus kommt denn eine ihr eigenthümliche Verdünnung der biblischen Lehren. Eben darauf aber gestützt vindicirt sie sich vorzugsweise, wo nicht allein den Charakter wissenschaftlicher Theologie, und gesteht diesen wenigstens nach seinem vollen Maaße sowohl den alten lutherischen Dogmatikern als der jetzigen kirchlichen Theologie nicht zu.

Der Urheber und hervorragendste Repräsentant dieser Richtung ist Schleiermacher. Bei ihm stellen sich deshalb ihre Züge am deutlichsten dar. Er entwickelt seine „christliche Glaubenslehre" ganz und gar nicht aus der christlichen Offenbarung,

*) Dieser Gegensatz ist indessen nicht logisch schließend, und deshalb sind durch die beiden Begriffe nur die zwei Hauptrichtungen der gegenwärtigen Theologie bezeichnet, keineswegs aber gehören alle Theologen unseres Zeitalters in den einen oder den anderen.

aus der h. Schrift sondern indem er durch reine Vernunftdeduktion in philosophischer Weise aus einem obersten Princip — dem im menschlichen Bewußtseyn vorgefundenen absoluten Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß — die Ergebnisse ableitet, und sie nur nachher noch durch die Bibel allenfalls bestätigen zu lassen sucht. Es ist jene Grund-Position — Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß — nicht aus der h. Schrift sondern nur aus der innern Erfahrung und der Beobachtung des Bewußtseyns (also philosophisch) gefunden, und es sind alle weiteren Positionen nicht aus der h. Schrift sondern nur aus der Analyse dessen, was in dem Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß als gefordert oder zulässig liegt, gefunden. Er fragt gar nicht darnach, ob die Auferstehung Christi in der h. Schrift stehe, ob der auferstandene Christus nach ihrem Zeugniß von Petrus und den Jüngern und zuletzt von Paulus gesehen worden, das alles ist für ihn gleichgültig; sondern er untersucht bloß, ob das menschliche Erlösungsbedürfniß die Auferstehung erheische, und nach langem hin und her Ueberlegen hierüber kommt er zu dem Ergebniß, daß dieses doch wohl der Fall seyn könnte, und läßt dann die Auferstehung zu. Dagegen findet er das nicht hinsichtlich der übernatürlichen Zeugung Christi und er läßt sie danach fallen, unbeirrt darum, daß sie in der h. Schrift steht. Es ist nicht Gottes uns vielleicht unerforschlicher Rathschluß sondern allein die wissenschaftliche Deduktion aus dem Abhängigkeitsgefühl das Entscheidende darüber, was sich begeben hat und was sich begeben durfte. Seine christliche Glaubenslehre hat daher ganz den wissenschaftlichen Charakter und die Methode wie die philosophischen Systeme von Fichte, Schelling, Hegel, d. i. den aprioristischen, aus einem Gedanken, aus einer im Bewußtseyn vorgefundenen Thatsache „in unaufhaltsamen von außen nichts hereinnehmenden Gange" das Ganze der Erkenntniß zu finden, und ihr Inhalt ist eine merkwürdige Zusammensetzung der spinozistisch-fichte'schen Weltanschauung, als welche

ihm in der Vernunft unabweislich liegt, mit christlichen Elementen, die er aus den Thatsachen des Bewußtseyns, dem Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß, ableitet. Diese sind denn auch immerhin dürftig genug. Die Person des Erlösers, der historische Christus, wird zwar, im stärksten Verstoß gegen die Deduktion a priori, als Gegenstand und Mittelpunkt der Religion anerkannt, und zwar nicht bloß zur philosophischen Construktion der Weltgeschichte, wie bei Hegel und früher bei Schelling, sondern aus religiöser Anforderung und zu ihrer Erfüllung, — und das ist das große Verdienst Schleiermacher's um die Wiederherstellung der Theologie; aber er wird doch nicht als Gottessohn, als „übernatürlich" und „übervernünftig" anerkannt sondern bloß als der vollkommenste Mensch, als „eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft." Der h. Geist ist nicht die dritte Person in Gott, sondern der Geist der christlichen Gemeinde. Ja selbst von Gott dem Vater ist es schwankend und ungewiß, ob er als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde oder nicht vielmehr als die allgemeine Substanz (das Allseyn) Spinoza's aufgefaßt ist. Die Thatsachen der Offenbarung, „die Wunder und Weissagungen", werden geläugnet oder doch für offne Fragen, für „etwas der Dogmatik Fremdartiges" erklärt. Die Urkunden des alten Testaments werden als der Dignität und Würde des neuen Testaments entbehrend, als eine überflüssige Autorität, das Judenthum als dem Christenthum ebenso fremdartig, ebenso außer Zusammenhang mit ihm als das Heydenthum bezeichnet. Die Begriffe und Lehren der Heilsordnung, Sünde, Fall, Buße, Glaube, Versöhnung und Genugthuung werden sämmtlich in einem ganz andern Sinn genommen, als sie ihn in der gesammten Christenheit aller Confessionen haben. Die Umkehr zum Christenthum aus dem vorgefundenen Rationalismus heraus und danach der gemeinschaftliche Boden mit diesem zeigt sich ganz vorzüglich auch darin, daß aus dieser Glaubenslehre alles Uebernatürliche ausgeschieden ist mit einziger Ausnahme der gleichfalls

noch sehr problematisch gehaltenen Auferstehung Christi.*) — Wie hoch immer das Verdienst Schleiermacher's anzuschlagen seyn mag in dem, was er der Theologie geleistet, theils für jene Zeit in Bereitung eines Ueberganges, theils in mittelbarer Weise durch Anregung von Gedanken, die bei richtiger Verwendung zum bleibenden Gewinn werden können; so ist doch das gewiß, als wirkliche christliche Glaubenslehre kann seine Lehre nicht gelten und gilt sie auch nicht mehr in der ganzen gläubigen Christenheit.

Auf Schleiermacher folgte einerseits seine eigentliche Schule. Diese bewahrt seine Lehre genau wie er sie gab, sie steht aber dadurch an Positivität und christlichem Gehalt hinter dem Meister zurück, daß sie nicht wie er gegen die Irreligiösität des Zeitalters sondern gegen den inzwischen über ihre Stufe hinausgeschrittenen Glauben Front macht. Die „Brücke" (wie Schleiermacher bezeichnet zu werden pflegt), die dereinst vom Ufer des Unglaubens zu dem des Glaubens führte, führt jetzt viel häufiger zurück von dem Ufer des Glaubens zu dem des Unglaubens.

Andererseits folgte die Theologie, welche jetzt vorzugsweise „Vermittlungstheologie" oder wohl auch „gläubige Theologie" genannt wird. Sie kommt in ihren hervorragendsten und positivsten Vertretern (Nitzsch, J. Müller u. s. w.) zu einer wirklich evangelischen Glaubenslehre. Aber im Allgemeinen haftet doch an ihrem Standpunkt und geht durch ihre Leistungen jener Einfluß rationalistisch-pantheistischer Philosophie. Sie will das Einheitsband zu der Wissenschaft der ungläubigen Periode nicht aufgeben. Wie Schleiermacher nicht mit seinen Vorgängern, den völlig unchristlichen Philosophen, bricht, so bricht sie nicht mit Schleiermacher. Die „deutsche Zeitschrift", ihr litterarisches Organ, leitet sich (in der Vorrede) ein durch ein Bekenntniß zu Schleiermacher. Darum spielen denn in ihr

*) Die nähere Ausführung dessen und den Nachweis des durchgehenden Widerspruches in Schleiermacher's ganzer Auffassung siehe in meinen Fundamenten einer christlichen Philosophie. S. 185 ff.

mehr oder weniger die Schleiermacher'schen und bald auch die ihnen so verwandten Hegel'schen Gedanken. Es droht immer, daß das Göttliche und das Menschliche, welche sich durchdringen, an die Stelle des Sohnes Gottes, der ins Fleisch gekommen, treten, aus dem Gottmenschen ein Urmensch wird — daß die Kirche nicht die Anstalt zum ewigen Heil, nicht Träger und vorläufige Gestalt des Königreichs Gottes, sondern sittliche Lebensgemeinschaft (Verbindung zum moralischen Handeln) der Menschen unter dem Beistand Gottes ist — daß das christlich-Specifische der Rechtfertigung aus dem Glauben in das allgemeine Triviale der Rechtfertigung aus der Gesinnung umschlägt, die Sühne nicht in das stellvertretende Leiden Christi, das Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit genug thut, sondern in sein vollkommenes Handeln, das dem religiös-sittlichen Ideal genug thut, und in die Anregung der Menschen zu Gleichem, die davon ausgeht, gesetzt wird — daß Schöpfung und Erlösung nicht als freie Werke und Veranstaltungen Gottes sondern als ein immanenter Prozeß des Göttlichen im Natürlichen und fortschreitender Sieg des Göttlichen über das Natürliche erscheine, demgemäß auch die Wunder nicht als Thaten Gottes anerkannt werden, mit denen er das Naturgesetz durchbricht, um zu beglaubigen, daß Er selbst sich hier kund giebt (wie Gideon sagt: „mache mir ein Zeichen, daß Du es seyest, der mit mir redet"), sondern in einer nebelhaften Vorstellung als eine selbst gesetzmäßige Wirkung jenes Sieges in der geistigen Welt auf die Natur (ein Reflex, Durchbruch des Wunders der Wiedergeburt im Natürlichen, ein Naturgesetz höherer Ordnung) dargestellt, und so viel als möglich der Aufmerksamkeit entzogen werden, indem auf ihrer Annahme oder Läugnung kein so sonderliches Gewicht liege, sie auch auf so wenig als möglich reducirt werden. Dieses und ähnliches sind die charakteristischen Züge der Vermittlungstheologie. Es ist ein beständiges Wogen und Schaukeln, ein beständiges Schillern zwischen der Weltanschauung der h. Schrift und der Weltanschauung der modernen Philosophie, ohne daß sich

fixiren läßt, welches die eigentliche Farbe ist. Es ist daher in ihrer Gesammtauffassung und in ihren einzelnen Lehren eine wesentliche und ins Tiefste gehende Abweichung von dem Glauben, wie ihn bis dahin die evangelische, ja die ganze Christenheit bewahrte. Diese Abweichung hat verschiedene Grade von jenen Positivsten ihrer Vertreter an, denen das philosophische Element nur die wissenschaftliche, freilich nicht ganz einflußlose, Form ihres Glaubensgehaltes ist, bis zu den mindest Positiven, denen das gläubige Element nur eine leise Zuthat zu der philosophischen Weltbetrachtung ist. Je geringer nun der Glaube und das Glaubensinteresse ist, desto mehr greift auch eine neutrale Kritik Platz, die es von blos wissenschaftlichen Gründen, und ohne daß der Glaube mitzusprechen habe, abhängig macht, wie viel von den Urkunden, Thatsachen und Lehren des Christenthums noch übrig bleibt. *)

Hieraus erhellt denn, welche Stellung im Gegensatze zu der „gläubigen Theologie" die sogenannte „kirchliche Theologie" einnimmt. Diese meint eben, der evangelische Glaube und die evangelische Glaubenslehre seyen keine andern geworden und brauchen keine andern zu werden um deswillen, daß die Menschen und ihre Wissenschaft mehr als ein halbes Jahrhundert lang ungläubig waren. Sie meint, daß die Fortentwicklung der Theologie an den Zeitpunkt, wo diese eben noch wirklich christliche Theologie

*) So sagt Hagenbach in seiner Schrift „über die sogenannte Vermittlungstheologie" (S. 70): „Aber, fragen wir, was in aller Welt hat diese Entschiedenheit des Glaubens, des Charakters, der Gesinnung (und nur von dieser kann die Rede seyn) zu thun mit dem Entscheiden des Urtheils in rein wissenschaftlichen Fragen, z. B. wo es sich um die Authentie des einen oder andern Buches im Kanon, um die Aechtheit einer Lesart, die Glaubwürdigkeit einer Historie, die physikalische (!) Seite eines Wunders, die Deutung einer Weissagung, um Definition eines Begriffes, um Formulirung eines Dogma's u. s. w. handelt? Da hängt ja der Entscheid ganz und gar nicht von unsrer Resolution, sondern von äußeren (objektiven) Gründen und dem Grade unsrer subjektiven Einsicht in diese Gründe ab; da gibt es, wie jeder weiß, tausend Dinge, über die sich hin- und herstreiten läßt, und bei denen wir am Ende sagen müssen non liquet."

war, und nicht an die wissenschaftlichen Systeme des Unglaubens, an Spinoza, Kant, Fichte, und auch nicht an Schleiermacher anzuknüpfen sey, weder im Inhalt noch auch in der wissenschaftlichen Methode. Sie erkennt es gleichfalls für ihre Aufgabe, die wissenschaftlichen Mittel, welche jene Periode des Unglaubens gewonnen, sich anzueignen, aber doch nur in der Art, daß sie diese Mittel dem christlichen Glauben assimilirt, nach ihm umwandelt, nicht, wie die „gläubige Theologie", daß sie den christlichen Glauben nach dem Maaße dieser neuen wissenschaftlichen Entdeckungen modificirt. Ihr muß ein Johannes Gerhard, obwohl, ja grade weil er die christliche Glaubenslehre nicht an einem Faden der Ratiocination (dem Gedanken des Abhängigkeitsgefühls) entwickelt, sondern an jeder Stelle (locus) abbrechend, unabhängig von der andern, aufs Neue sich aus der Quelle der h. Schrift Aufschluß erholt, nicht bloß nach religiösem sondern auch nach wissenschaftlichem Maaßstabe ohne Vergleich höher als Schleiermacher erscheinen. Es ist unrichtig, wenn der Gegensatz so dargestellt wird, als wolle die Vermittlungstheologie „aus dem ursprünglichen Grunde des göttlichen Wortes heraus eine neue Lehrbildung entfalten, die dann auch die Geister für eine vollkommene Lösung der streitigen Probleme zu gewinnen vermöchte" (J. Müller), und widersetze sich dem die kirchliche Theologie. Nicht aus dem „ursprünglichen Grunde des göttliches Wortes" sondern aus dem zu unsrer Zeit gelegten Grunde philosophischer Vorstellungen heraus kömmt jene zu ihrer „neuen Lehrbildung". Wenn sie gegen die Bestimmungen der Kirchenlehre von der übernatürlichen Zeugung, der Wesenseinheit u. s. w. (die Müller und Nitzsch persönlich bekennen) als Hemmungen eifert, so ist das warlich nicht Eifer für die h. Schrift, sondern Eifer für die freie Entfaltung aus „wissenschaftlichen" Prinzipien, wäre es auch in gradem Gegensatze gegen die h. Schrift. Es ist umgekehrt unrichtig, wenn der Gegensatz so dargestellt wird, daß die kirchliche Theologie starr an der überkommenen Lehre der Kirche,

den Bekenntnißschriften ihrer Confession halte, ohne sie neu zu erproben und fortzubilden durch Forschung in der h. Schrift. Sondern nur das ist ihre Stellung und ist die rechte Stellung des christlichen Gemüthes, daß sie das Bekenntniß der Kirche zur Basis ihrer Forschung in der h. Schrift nimmt, d. h. um einen juristischen Ausdruck zu gebrauchen, es ist ihr die Vermuthung immer für das Bekenntniß der Kirche und nur bei deutlichem Beweis aus der h. Schrift geht sie von demselben ab, während nach der entgegengesetzten Stellung jeder Theologe „voraussetzungslos" an die h. Schrift gehen und so verfahren soll, als habe erst er den christlichen Glauben aus ihr zu schöpfen und der Kirche zu bringen. Die Vermittlungstheologie ist darum mehr oder minder im Gegensatz nicht blos gegen die confessionelle (lutherische) Theologie sondern überhaupt gegen die kirchliche ja gegen die biblische Theologie, sie ist im Gegensatz gegen die Lehrtradition der ganzen evangelischen ja überhaupt der ganzen Christenheit. Sie erscheint als heterodox auch nach dem Standpunkte des Pietismus, nach dem Standpunkte aller evangelischen „Denominationen".

Daß die Vermittlungstheologie keinen Zweifel an der Zulässigkeit der Union hat, ist begreiflich. Sie, die den Gegensatz zwischen christlichem Glauben und ungläubiger Philosophie zu vereinigen unternimmt, kann unmöglich eine Schwierigkeit finden an den Gegensätzen zwischen lutherischer und reformirter Lehre, die im Verhältniß dazu doch die geringfügigste Geringfügigkeit sind. Sie hat aber ein dringendes Interesse an der Union. Durch die Union wird ein schlagendes Beispiel gegeben, daß über Dogmen, die bisher für hochwichtig galten (Abendmahl, Prädestination), abweichende Lehren als zulässig und gleichberechtigt anerkannt werden. Sie zieht daher — und nicht unfolgerichtig — aus der Union, als in ihr eingeschlossen, den Grundsatz allgemeiner Zulässigkeit und Gleichberechtigung abweichender Lehren. Dadurch werden ihre eignen Abweichungen von der allgemeinen christlichen Lehre gerechtfertigt und legalisirt. Ja es wird ihr Standpunkt selbst, die allgemeine

Bekenntnißlockerung, der öffentlich in der Kirche geltende. Die Kirche steht nicht mehr auf dem Bekenntniß, sondern auf der beweglichen aus Schrift und Philosophie ewig neubildenden Wissenschaft. So ist ihr die Union die Bedingung ihrer Existenz und ist ihr das Mittel ihrer Herrschaft. In keinem andern Kreise gläubiger Christen ist darum der Eifer für die Union so groß, ja so stürmisch, als in dieser Schule. Eben deshalb geht aber auch das Unionsinteresse der Vermittlungstheologie viel weiter, als das, was der Begriff der Union und was das reformirte und pietistische Interesse an der Union ist, nemlich die Indifferenziirung der Unterscheidungslehren zwischen lutherischer und reformirter Kirche, es geht auf eine Indifferenziirung durch das ganze Bekenntniß der Kirche, daß alles bisherige Dogma seine bestimmte Fassung und Bedeutung verliere, „in Fluß gebracht werde", und dann den mannigfachen entgegengesetzten Darstellungen desselben die gleiche Berechtigung in der Kirche zukomme.

Demgemäß macht denn die Vermittlungstheologie von jenen Begründungsweisen der Union (Kap. 1) eine Anwendung, die über das Ziel der Union weit hinausschlägt.

Die eigentliche Schule Schleiermacher's geht hierin zu dem Aeußersten. Sie bestreitet gradezu das Dogma, das Bekenntniß als solches. Das Christenthum sey Leben und nicht Lehre. Das Gemeinschaftsband der Kirche könne daher nur die gleiche Lebensbestimmtheit, das Hängen an der Person des Erlösers, nicht aber die gleiche Lehre seyn. Es komme einzig und allein darauf an, „Christum einen Herrn zu nennen", alles andre müsse freigegeben werden. In der Unionskirche nach dieser Auffassung sind denn Rationalismus und Pantheismus, wenn sie anders jenes Band zu Christus nicht aufgeben, vollberechtigt, wie denn wirklich in neuester Zeit eine Verbrüderung zwischen dieser Schule und den Vertretern des ganz gewöhnlichen Rationalismus eingetreten ist. Der Gedanke, auf den das alles gebaut wird, ist aber an sich selbst nichts Denkbares. Denn daß man „Christus einen

Herrn nenne", ist doch selbst schon wieder ein Dogma, und soll das irgend einen Sinn und irgend eine Anwendung haben, so bedarf es der nähern Gestaltung und Bestimmung, und man bekommt aufs Neue wieder Bekenntniß und Dogma. Will diese theologische Richtung etwa den Helden der neunziger Jahre, der Christus mit großer Ehrerbietung den Urrevolutionär nannte, und den Communisten von 1848, der ein Christusbild in den Tuillerien nahm, und dem Volke sagte: „der bleibt doch unser Herr und Meister", als ihre Glaubensgenossen anerkennen, und wo nicht, so muß sie doch begriffliche Unterscheidungsmerkmale angeben. Oder aber, wenn sie hartnäckig ihr Princip durchführt, wird sie, wie ich einem ihrer Vertreter auf der Generalsynode von 1846 entgegnete, dazu schreiten, ein Interjektionenbekenntniß aufzustellen. Es ist wahr, daß das Christenthum Leben ist, daß das zuletzt Entscheidende in der Religion nicht die Erkenntniß, sondern der Wille ist, Glaube und Liebe sind nicht Erkenntniß= sondern Willensakte. Allein es giebt keinen Willen, der nicht auf Erkenntniß ruht, durch Erkenntniß bestimmt wird, der nicht erkennend thätig ist, und es ist die wunderbare Macht des Evangeliums, daß es zugleich auf unser Denken, Empfinden und Wollen und auf jedes immer zugleich durch das andere wirkt. Seine Begriffe vom Sohne Gottes, von dem Tragen der Sünde für uns u. s. w. sind darum ein ebenso wesentlicher Bestandtheil des Christenthums, als seine Aufforderungen an Willen und That, und je reiner die Kirche seine Begriffe hat, desto mehr wird sie auch auf das Leben der Angehörigen wirken. Das Aufgeben der specifischen Begriffe des Evangeliums hat überall auch zum Aufhören des specifischen christlichen Lebens geführt. Ueberdieß aber zeigt sich die Unhaltbarkeit dieser Auffassung schon darin, daß sie die kirchlichen Bekenntnisse unter der Firma der Begriffe, Fassungen, Formeln bekämpft, als wenn dieselben nicht zugleich, ja vor allem auch Thatsachen enthielten. Möge man, wenn man keine Begriffe oder „Fassungen" haben will, alle Bekenntnisse wegwerfen, die solche enthalten. Aber das

Apostolikum enthält ja nichts der Art. Ich habe in meiner ersten Berührung mit dieser Schule (in meinem Sendschreiben 1845) die Frage aufgeworfen und ich kann sie noch wiederholen: Bekennt ihr, daß Christus gekreuzigt, gestorben, begraben und am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten, und daß er einst in Person wieder kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten? Dann habt ihr ein Bekenntniß und ein exklusives Bekenntniß, und müßt ihr den und den, der das läugnet, aus der Gemeinschaft ausscheiden. Ist euch das aber eine offne Frage, so ist eure Berufung auf Christenthum und Protestantismus ohne Grund, und müßt ihr einfach die Vernunftreligion verkünden. Denn der Christus, der nicht auferstanden ist und nicht in Person wiederkommen wird, kann nicht Gegenstand der Religion seyn, sondern nur Anleiter zur Religion gleich Confucius oder Sokrates, wenn auch der beste Anleiter, wie das der gewöhnliche Rationalismus verkündet.*)

So weit, das Bekenntniß überhaupt zu bestreiten, geht nun die Vermittlungstheologie nicht. Sie rechnet das Bekenntniß zum Wesen der Kirche. Aber sie will in dem überkommenen Bekenntniß ausscheiden, was bloßer Lehrtropus, was nicht-fundamental, was bloß theologisch und nicht religiös ist, und nur was dann noch übrig bleibt, behalten. Dabei nimmt sie die Begriffe „Lehrtropus", „nicht-fundamental", „theologisch" in einem ihr eigenthümlichen Sinn, namentlich ganz verschieden von dem, in welchem ich sie oben (Kap. 1) dargelegt. Sie hat eine ganze Theorie über kirchliches Bekenntniß und Kirchenlehre, wie sie vor ihr nie

*) Schleiermacher selbst motivirt die Union damit, „daß die Trennung beider protestantischen Confessionen nicht hinreichend begründet gewesen, indem die Verschiedenheit keineswegs auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurückgehe". Das beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß die Religion zu ihrer Quelle und ihrem Wesen bloß menschliche Gemüthszustände und nicht auch und an erster Stelle eine göttliche Heilsordnung habe. Es ist aber auch thatsächlich nicht richtig (s. Buch I. und II). Ueber Schleiermacher's Auffassung der Union siehe die eingehende Darstellung bei Schenkel der Unionsberuf. S. 498.

da gewesen. Die vollständigste, zusammenhängendste und am tiefsten gefaßte Darlegung dieser Bekenntnißtheorie ist von Julius Müller „die evangelische Union" (S. 43—83). Sie kömmt dazu von einem der angesehensten Theologen unserer Zeit, vielleicht dem angesehensten dieser Richtung, sie darf daher wohl als die authentische Bekenntnißtheorie der „gläubigen" oder Unionstheologie angesehen werden. J. Müller's Darlegung ist diese:

Es giebt überhaupt keine reine Lehre. „Die Kirche ist überhaupt zur Erzeugung einer schlechthin reinen Lehre nicht befähigt". Denn „alle Lehre ist durch die aneignende bildende Thätigkeit der Kirche vermittelt". Bei dem „unauflöslichen Zusammenhang zwischen Wollen und Erkennen würde aber die Erzeugung einer schlechthin reinen Lehre auch einen schlechthin reinen Willen, eine vollkommene Reinheit von der Sünde voraussetzen". Da nun die Kirche aus lauter sündigen Menschen besteht, so kann auch die von ihr erzeugte Lehre nicht rein seyn. Sondern es ist in der Kirchenlehre zu unterscheiden: ein Bestandtheil göttlicher Anschauung, der die Eingebung des h. Geistes ist, und ein Bestandtheil menschlicher Begriffsbestimmungen. Jener ist das religiöse, dieser das theologische Moment, jener das Fundamentale, dieser das Nichtfundamentale*), jener von lauterer Wahrheit, dieser fehlbar, darum gewiß oft wirklich irrig. Dies alles gilt nun aber auch schon von den Aposteln und Evangelisten, daher von der Lehre der h. Schrift selbst. Auch die Apostel waren sündige Menschen. Auch die heiligen „Apostel bedürfen für die Beglaubigung und Entfaltung der großen religiösen Anschauungen (welche durch die Wirksamkeit des h. Geistes in ihnen ausgegossen war) zu einem Inbegriff religiöser Gedanken irgend welcher begrifflichen

*) Der Unterschied fundamental und nichtfundamental und der Unterschied Religiös und Theologisch fällt nach dieser Auffassung als ein und dasselbe zusammen. Ebenso wird es von Nitzsch (Vorwort zur deutschen Zeitschrift von 1858) dargestellt. Ich bestreite das, es kann ein Glaubensartikel wirklich religiöser Natur seyn und doch minder wesentlich als ein anderer (s. o. Kap. 1).

Vermittlungen". „Die Apostel unterscheiden sich daher durch das verschiedene Maaß, in welchem sie von dieser begrifflichen Vermittlung Gebrauch machen". Am geringsten ist dieses Maaß bei Johannes, nur „ein leichter durchsichtiger Schleier legt sich bei ihm um jene religiösen Anschauungen". Bei den andern ist das mehr der Fall. „Auch in dieser innerlich vermittelnden Thätigkeit entbehren die Apostel nicht der besondersten Leitung des erleuchtenden göttlichen Geistes, dennoch ist es eben diese mittlere Region der Erkenntnißbildung der Apostel, auf welche nicht bloß dem Maaße sondern auch der Art nach jene menschlichen Momente, ihre geistige Eigenthümlichkeit, ihr religiöser Entwicklungsgang, ihren bedingenden Einfluß geltend machen". Deshalb ist unter den Aposteln nicht bloß „ein Unterschied des mehr oder minder tiefen Eindringens in die Geheimnisse Gottes" nicht bloß ein „Stufenunterschied" (66), was selbst wenn sie ihre Anschauung unmittelbar hätten kund geben können, sich gezeigt haben würde, sondern auch ein „verschiedener Lehrtropus", und zwar nicht in dem oben (Kap. 1) von mir bezeichneten Sinn, sondern in dem Sinn wirklich entgegengesetzter, wirklich unvereinbarer Lehre. So besteht namentlich zwischen Paulus und Jakobus, da jener die Rechtfertigung („den praktischen Wendepunkt, an dem der Mensch in die Gemeinschaft Gottes tritt") „in den Glauben", dieser erst „in das Werk" setzt, „ein Lehrunterschied, der wie die Begriffe einmal auf beiden Seiten gebildet sind, sich in lauteren Einklang auf keine Weise auflösen läßt" (72.). Und hätte Jakobus „eine Darlegung der christlichen Lehre nach ihren Hauptmomenten gegeben, so würde die begriffliche Entwicklung und Ausprägung dieser Momente ohne Zweifel eine Reihe nicht unerheblicher Differenzen ergeben". In Berücksichtigung dieser nur mangelhaften Reinheit ihrer Lehre haben denn auch die Apostel „nur die als Irrlehrer betrachtet, die unmittelbar oder mittelbar das Fundament des Christenthums (?) angreifen", andere Unterschiede und Gegensätze, wie eben den zwischen Paulus und

Jakobus oder zwischen Judenchristen und Heydenchristen dagegen haben sie gleichsam als unentschieden überall bestehen lassen.

Eine solche Behauptung der Unreinheit aller Kirchenlehre ja selbst der Apostellehre muß nothwendig ihre Anwendung haben nicht bloß auf die Unterscheidungslehren der Confessionen (den Dissensus) sondern auch auf die Lehren, worüber beide einig sind (den Consensus), auf das gesammte Bekenntniß der evangelischen, der christlichen Kirche. Diese Anwendung scheut auch die Vermittlungstheologie mit nichten. Sie wurde auf der Generalsynode von 1846, deren große Mehrheit diesem Standpunkte angehörte, in der bewußtesten, durchgeführtesten Weise gemacht, und es stellt sich deshalb der ganze Standpunkt nirgend so deutlich heraus, als in den Verhandlungen und Ergebnissen dieser Synode.

Der Referent über Union auf dieser Generalsynode, gleichfalls J. Müller, äußert sich also in seinem Referat: „Wenn die unirte Kirche in ihrem Gebiete die Lehre über jene Differenzpunkte, also besonders Abendmahl und Prädestination, von der Gebundenheit durch die Bekenntnißschriften der einen oder andern Seite entläßt, ist es dann consequent, wenn sie die Lehre über andere Momente, welche ihrer inneren Dignität nach jenen Differenzpunkten nicht voranstehen, noch als gebunden durch die Bekenntnißschriften betrachtet? Gewiß nicht. Soll also die Union nicht eine Inkonsequenz bleiben, die ihr eignes Princip gar nicht entfalten darf und darum auch nie zu Kräften kommen kann, so muß in ihrem Gebiete auch die Lehre über diejenigen Punkte, die an Bedeutung für den Zusammenhang der christlichen Glaubenserkenntniß jenen confessionellen Differenzpunkten gleich stehen, in rechtlichem Sinne freigegeben seyn, natürlich soweit sie den anerkannten höheren Principien der Lehre nicht widerstreitet..... Dieses also ist die nothwendige Ergänzung des Unionswerkes“ (Beilagen S. 92). Unter diesen „Punkten“, die „den confessionellen Differenzpunkten gleich stehen“ also ebenfalls nicht fundamental sind, versteht nun Referent nicht

etwa bestimmte Materien (den und jenen locus im alten Sinn) wie z. B. das göttliche Gebot der Sabbathsfeier, das tausendjährige Reich u. dergl. Das nennt er eine Ausscheidung „in mehr mechanischem als organischem Sinn", sondern er versteht darunter die Abscheidung jener blos begrifflichen Bestimmungen („der scholastischen Theologie") von der religiösen Substanz in allen Materien (95). So erklärt er denn auch ausdrücklich in seinem mündlichen Vortrage, der Consensus der beiden Confessionen könne mit nichten als das Fundamentale angesehen werden, er „erstrecke sich auch auf das Nichtfundamentale, worauf es doch nicht thunlich sey, die Diener der Kirche im vollen Ernste zu verpflichten. So z. B. stimmten beiderlei Bekenntnisse in den Artikeln über Wesen und Wirksamkeit der Engel, über den Urstand des menschlichen Geschlechts u. s. w., auch gäben sie beiderseits in andern Lehrstücken, wie in denen von der Erbsünde, der Person des Erlösers, dem Versöhnungswerke, den Lehrtropus (!) Augustins, Leo des Großen, Anselmus u. s. w. gleicherweise wieder. Es müßte doch aber unterschieden werden, was hierin wirklich schriftmäßige Lehre oder nicht, was fundamental und nichtfundamental sey" (Verhandl. S. 252). Es wird also auch das, worüber beide Confessionen übereinstimmen, nicht als schriftmäßige Lehre anerkannt, und es wird in allen diesen Lehren, auch denen über die Person Christi, Erbsünde, Erlösung ein nicht fundamentaler Bestandtheil angenommen, den man ausscheiden müsse. Diese Ausscheidung des Nichtfundamentalen in allen Lehren hat denn die Synode wirklich unternommen.

Es wurde nemlich von ihr ein Ordinatiosformular entworfen, auf welches und durch welches allein die Geistlichen von nun an statt auf die Bekenntnisse verpflichtet werden sollten, so daß alles andere ihrer freien Ueberzeugung und Lehre anheimfalle, welches also (so sehr man das läugnen will) von nun an statt der bisherigen Bekenntnisse die öffentliche Lehrnorm der Kirche seyn sollte. Dieses Ordinationsformular sollte denn die

tellung des Fundamentalen oder Religiösen in Ausscheidung Nichtfundamentalen oder bloß Theologischen seyn, und darauf dete man eben seine Berechtigung, bindendes Ansehen für Lehre zu haben, die man den bisherigen („scholastischen") Bemissen absprach. J. Müller nennt es deshalb „die Exemation eines Ausdrucks für die Glaubensgrundlage der Union" lage S. 99). Dasselbe ist nun aber nichts anderes, als eine mmenstellung biblischer Ausdrücke, mit Vermeidung aller belichen Bestimmungen, mithin aller Erklärung dieser Ause, ja selbst mit Vermeidung aller scharf ausgesprochenen Thata (z. B. das Auferstanden am dritten Tage), so daß sie, sich ja der Rationalismus und der Pantheismus immer o gut bedienten, als der Glaube, in jedem beliebigen Sinne unden werden können *). Dabei wurde die bloße Verpflich-

*) Es lautet wörtlich: „Wer zum Lehramte der Evangelischen Kirche n worden ist, und durch Gebet und Handauflegung dazu eingesegnet n soll, hat öffentlich zu bezeugen, daß er im evangelischen Gemeindeen stehe, demnach zum ersten nicht seine eigenen Meinungen, noch irgendr menschlicher Obrigkeit Satzungen, sondern das Wort Gottes, welches prophetischen und apostolischen Schriften enthalten ist, zum Richtmaaße Lehre nehme, zum andern, daß er in derjenigen Auslegung der h. ft, welche sie sich durch das Gesetz der Sprachen und den Geist Christi nach den Bekenntnissen allgemeiner Christenheit und nach dem Vorbilde rkunden der gesegneten Reformation, unter welchen die älteste und anuste das Augsburgische Bekenntniß ist, unter Gottes Beistand fortzufahedenke. Da nun die Summa solcher Auslegung ist, daß Christus uns ht ist von Gott zur Weisheit, zur Heiligung und zur Erlösung, so besich der Diener am Worte zum Glauben

> an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden; und an Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn, der sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm und als Prophet von Gott mächtig von That und Wort den Frieden verkündigt, der um unserer Sünde willen dahin gegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket (ist), sich gesetzet hat zur Rechten Gottes und herrschet als Haupt der Gemeinde ewiglich; und an den heiligen Geist, durch welchen wir Jesum einen Herrn heißen, und erkennen, was uns in ihm geschenkt ist, der den Gläubigen bezeuget, daß sie Gottes Kinder sind, und ihnen das Pfand unvergänglichen Erbes wird, das behalten wird im Himmel.

tung der Geistlichen auf die h. Schrift als das andere Extrem gegenüber der Verpflichtung auf die alten Bekenntnisse lebhaft bestritten, als wenn die Verpflichtung auf eine solche Anthologie biblischer Ausdrücke bestimmter und nicht vielmehr weit unbestimmter wäre als die auf das Ganze der h. Schrift. Als leitender Maaßstab bei der Auswahl der Bestimmungen (d. i. der nichts bestimmenden Bibelworte) für dieses Formular wurde bezeichnet ihre „Bedeutung für den Zusammenhang christlicher Glaubenserkenntniß" (Referat über Union) oder ihre Angehörigkeit an den „Grundstoff des evangelisch=protestantischen Gedankens" (Referat über die Verpflichtung auf das Bekenntniß). Es sey nemlich „der Grundstoff des evangelisch=protestantischen Gedankens in allen zu Stand und Wesen gekommenen Reformationen des 16. Jahrhunderts und in allen Urkunden derselben, welche nachhaltige Geltung erhalten haben, derselbe, sofern er das Päbstliche, das Anarchische und das Häretische (darunter ist das Deistische verstanden) durch das Evangelium aus=, dieses aber in der Lehre von Begründung und Zueignung der Erlösung einschließt". Also wird merkwürdigerweise die Ausscheidung, ob eine Bestimmung religiöser oder bloß theologischer Natur sey, gerade nicht aus der Religion, d. i. ob Gott sie in seinem Worte geoffenbart, mithin zum Bestandtheil der Religion gemacht, genommen, sondern aus der Theologie, dem System theologischer Wissenschaft, ob die Theologie, und zwar allein die Theologie des 19. Jahrhunderts sie für den „Zusammenhang christlicher Glaubenserkenntniß" für den „Grundstoff des evangelisch=protestantischen Gedankens" (für das „Frömmigkeits=Interesse" Schleiermacher's) nöthig erachten.

Damit war also das bindende Ansehn der lutherischen und

Insbesondere bezeuge das evangelische Lehramt, daß wir nicht durch des Gesetzes Werke, sondern aus Gnaden selig werden durch den Glauben, der das Herz erneuet, und in der Liebe kräftig die Früchte des Geistes hervorbringt." (Beil. S. 78 u. 79).

reformirten Bekenntnisse nicht bloß in ihrem Dissensus, sondern auch in ihrem Consensus vollständig aufgehoben, nur das Sublimat des religiösen Gehalts in ihnen, das eben jenes Ordinationsformular herausstellen soll, blieb. Selbst den ökumenischen Symbolen wurde das bindende Ansehn genommen. Vergebens erhob ich dagegen den Einwand, daß es doch etwas Unbegreifliches sey, kraft der Union Symbole zu beseitigen, zu denen beide Confessionen sich bekennen. Es wurde als eine Forderung des „Unionsprincips geltend gemacht, daß gar kein Symbol mehr „in seiner Ganzheit und Ungetheiltheit" (S. 76) binden könne (sondern nur in jener Ausscheidung seines theologischen Bestandtheils), und Dr. Nitzsch spricht von einer „angespannten Dogmatik der Agende", weil sie auf die ökumenischen Symbole verpflichtet (S. 68).

Nun sollte man meinen, wenn auch also die begrifflichen Bestimmungen alle als menschliche Zuthat, als nichtfundamental, als bloß theologisch erachtet, und hierin sogar unter den Aposteln selbst unvereinbare Lehrtropen angenommen werden, so müßten doch wenigstens die Thatsachen der Offenbarung, die ja gar nicht auf begrifflichen Bestimmungen beruhen, feststehen und als fundamental angesehen werden, und könne es einem Geistlichen nicht nachgesehen werden, unzweideutige Thatsachen der h. Schrift zu läugnen, weil er damit die ganze Glaubwürdigkeit der h. Schrift in Frage stellt. Jedoch auch darauf erstreckt sich jene Theorie. Auch hinsichtlich der Erzählung der Thatsachen werden verschiedene Lehrtropen der Evangelisten oder Apostel angenommen, und danach der Canon aufgestellt, daß keine Thatsache, die in der h. Schrift vorkommt, bindendes Ansehen habe, wenn sie nicht von allen vier Evangelisten gleichmäßig bezeugt werde, und wird wieder derselbe Standpunkt eingenommen, daß keine Thatsache der h. Schrift als fundamental, daher als bindend anzusehen sey, wenn nicht ihre „Bedeutung für den Zusammenhang der Glaubenserkenntniß", wenn nicht „der Grundstoff des evangelisch-protestantischen Gedankens" sie erheische. Als

ich bei dem später modificirten Ordinationsformulare fragte und bez. einwendete, daß unter den Thatsachen „das Empfangen vom h. Geiste", die „Auferstehung des Leibes" nicht aufgenommen sey, entgegnete mir der Referent Dr. Nitzsch: „Herr Stahl habe einige Grundthatsachen aus dem Apostolikum beispielsweise genannt. Er (Nitzsch) für seine Person könne nicht anerkennen, daß dies wirklich Grundthatsachen seyen. Grundthatsachen seyen allein, was nach allen vier Evangelien zu dem dort gegebenen Christusbilde wesentlich gehöre; Grundthatsachen seyen allein, was in den Episteln als nothwendige Voraussetzung des Heils dargestellt werde ...... betrachte Einer von diesem Standpunkt aus den Eintritt Christi in das Menschenleben oder seine Höllenfahrt als ein theologisches Problem, so dürfe deshalb doch nicht gesagt werden, er stehe nicht in der Analogie der h. Schrift ...... Darum habe man kein Recht, in heutiger Zeit, im neunzehnten Jahrhundert, einen Candidaten speciell auf diese Thatsachen, wie die Höllenfahrt Christi, zu verpflichten" (Verhandlung 397) *).

---

*) J. Müller gesteht in seiner neuesten Schrift („Die evangel. Union" S. 263) selbst ein, daß „die Gränze zwischen Glaubenssubstanz und theologischer Formulirung eine fließende ist", und es „ein vergebliches Bemühen wäre, erstere aus letzterer rein herauszuschälen zu wollen". Aber war denn jenes Ordinationsformular, das er für eine „Exemplifikation des Ausdrucks der Glaubensgrundlage der Union" erklärt, seiner Absicht nach etwas Anderes, als ein solches Herausschälen der Glaubenssubstanz aus der theologischen Formulirung? Sagte nicht damals J. Müller als Referent (Verh. 252): „die Gegner des Gutachtens wollen es nicht", dagegen „die Commission verlangt es", „daß die Kirche die Unterschiede zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem bestimmt bezeichne", „daß die Kirche gerade heraussage, was denn dieses Fundamentale wäre". Damals drang also doch J. Müller und alle seine Ueberzeugungsgenossen darauf, daß in einem neuen Bekenntniß wirklich die religiöse Substanz aus der theologischen Formulirung herausgeschält werde. In der That ist aber auch der Standpunkt der neuesten Schrift „die evangelische Union" kein anderer als der damalige auf der Synode. Allerdings während damals ausdrücklich erklärt wurde, daß auch der Consensus keineswegs die Darstellung des Fundamentalen sey und die Union eine Ausscheidung des Nichtfundamentalen auch aus dem Consensus heische; bemüht sich jetzt J. Müller in weitläufiger Ausführung

Das also ist die Bekenntnißtheorie der Vermittlungstheologie. Sie stellt sich in dem Buche J. Müller's über Union und in den Verhandlungen und Thaten der Generalsynode, auf welcher die sämmtlichen Anhänger dieser Richtung einmüthig ihren beiden Führern folgten, klar und vollständig heraus. Diese Bekenntnißtheorie, die sich für einen Fortschritt der Wissenschaft ausgiebt, ist nichts weniger als das, sie beruht vielmehr auf tiefen wissenschaftlichen Mängeln.

Es sind zwei Gründe für die Unreinheit der Kirchenlehre, die bei ihr in einander spielen: die Unterscheidung von Anschauung und begrifflichen Bestimmungen und die Folgerung aus der menschlichen Sündhaftigkeit.

Vor allem besteht nun schon unter diesen beiden Gründen nicht die Verbindung und Zusammengehörigkeit, in die sie hier gesetzt werden. Wenn die Sünde der Menschen (Apostel) auf ihre Erkenntniß wirkt, warum gerade bloß auf ihre Begriffe und nicht auch auf ihre Intuition? und umgekehrt, wenn der göttliche Geist irrthumsreine Anschauung zu geben vermag, warum nicht auch irrthumsreine Begriffe? Sodann aber liegt in jedem der beiden Gründe, auch für sich betrachtet, nicht das, was hier aus ihnen abgeleitet wird.

Die Unterscheidung von Intuition und Begriffen hat die neuere philosophische Wissenschaft herausgestellt, und ein wahres Erzeugniß der Wissenschaft darf die Kirche nicht abläugnen. Sie

---

den Consensus darzustellen, daher bloß die „confessionellen Differenzpunkte" auszuscheiden, dagegen die „Punkte, die (nach damaliger Erklärung) an Bedeutung für den Zusammenhang der christlichen Glaubenserkenntniß jenen gleich stehen" unangefochten lassend. Allein am Schlusse dieser mühsamen Arbeit wirft er sich selbst die Frage auf, „ob denn nun die Theologen, die die Union des Consensus vertheidigen, sich wirklich an alle Sätze dieses Consensus gebunden achten"; und darauf hat er die alte Antwort, sie binden, so weit sie Glaubenssubstanz, aber nicht, so weit sie theologische Bestimmung sind (262). Das Resultat ist also, daß der Consensus nicht bindet, und daß ein bindendes Bekenntniß nicht anders gewonnen werden kann, als durch die Ausscheidung der Glaubenssubstanz aus den theologischen Bestimmungen, wie solche damals in dem Ordinationsformular unternommen worden ist.

hat auch dazu nicht Grund. Es ist richtig, daß die Wahrheit, wie sie vor der göttlichen Anschauung steht, in der Sprache der Begriffe, welche auch die Apostel und Evangelisten reden, nicht vollkommen adäquat dargelegt ist. Das sagt auch die h. Schrift selbst: „ihr könnt es noch nicht fassen" — „jetzt sehe ich in einem dunklen Wort". Es ist namentlich die Zeitvorstellung auch in der h. Schrift untergelegt, die nach ihrem eigenen Zeugniß in dieser Art vor Gott nicht besteht. Aber daß die begriffliche Darlegung der ewigen göttlichen Intuition nicht adäquat ist, macht sie noch nicht irrig, macht sie nicht unrein. Der Herr selbst, da er zu uns redete, konnte nicht anders reden als in der zeitlichen Sprache der Begriffe, sollte er um deswillen göttlich Wahres und menschlich Irriges zumal geredet haben, soll, was er sprach, nicht absolut reine Lehre seyn? Wenn Gott selbst in menschlicher Sprache redet, sey es der Sohn Gottes, sey es der h. Geist durch seine Werkzeuge, so spricht er nur lautre Wahrheit, wenn er gleich uns damit noch nicht die vollständige Wahrheit giebt. Eben deshalb ist aber auch für das kirchliche Bekenntniß die begriffliche Vermittlung an sich noch kein Grund, ihm die Reinheit der Lehre abzusprechen, man kann ihm daraus nur die Vollkommenheit der Lehre oder der Lehrdarstellung absprechen. Ueberdieß ist es ein Irrthum, daß man, weil die begrifflichen Bestimmungen der göttlichen Anschauung nicht adäquat sind, meint, diese göttliche Anschauung adäquater zu erhalten, je mehr man die begrifflichen Bestimmungen beseitigt. Es verhält sich gerade umgekehrt. Aus der Unadäquatheit der begrifflichen Bestimmungen zu der göttlichen Anschauung folgt im Gegentheil, daß man solcher Bestimmungen meistens gerade noch mehr bedarf und nicht weniger. Die göttliche Intuition haben wir nun einmal nicht und können sie nicht haben, wenn wir nun auch noch diesen Ersatz derselben, den unsere begrifflichen Bestimmungen, sey es auch dürftig, gewähren, wegwerfen, was bleibt uns noch übrig? Die Bestimmungen „Christus ist wesensgleich dem Vater, ist eine

Person aber zwei Naturen, diese sind unzertrennt und unvermischt u. s. w." sind gewiß nicht adäquat der wahrhaften göttlichen Anschauung vom Sohne Gottes, aber wenn wir sie aufgeben, kommen wir dieser Anschauung etwa näher? So wenig das Gespenst ein höheres ist als der Mensch mit seinem Leibe, ebenso wenig ist die christliche Lehre, der man den Leib der Begriffe genommen hat, ein höheres als die begrifflich bestimmte Lehre. Eine Gränze für diese begrifflichen Bestimmungen der Glaubenswahrheiten giebt es allerdings. Sie müssen eben immer auf der Anschauung, welche die h. Schrift uns gewährt, ruhen. Darum so weit sie dazu dienen, diese zu verdeutlichen, und daher wieder rückwärts durch sie bestätigt werden, sind sie zulässig und geboten, sind sie eine Förderung der christlichen Erkenntniß, darüber hinaus sind sie Scholastik, bloße menschliche Lehre der Schule. Nur das ist das richtige Maaß und Mittel zwischen Ueberbestimmtheit und Mangel an Bestimmtheit. Das Wort Gottes selbst je in einer jeden Lehre giebt die Norm, wie weit es in begriffliche Bestimmungen übersetzt werden darf, wie weit nicht. Nicht kann diese Norm aus einer Theorie über Anschauung und Begriffe geschöpft und in abstrakter Allgemeinheit für alle Glaubenslehren aufgestellt werden. Auf letztem Wege kommt die heutige Theologie dazu, im Gegensatz zu einer frühern Ueberbestimmtheit die völlige Bestimmungslosigkeit anzupreisen, ähnlich wie jene Frau, die ein Scheit Holz nach dem anderen in ihren Korb lud, bis sie ihn nicht mehr tragen konnte, und deshalb wieder eines nach dem anderen aus ihm herausnahm, bis sie zuletzt mit leerem Korb heimging.

Die Folgerung aus der menschlichen Sündhaftigkeit — der andere Grund für die Unreinheit der Kirchenlehre — hat zunächst auf die h. Schrift keine Anwendung. Denn das eben ist das Auszeichnende der h. Schrift, daß sie von der menschlichen Sünde und dem ihr anhaftenden Irrthum nicht berührt ist, daß sie nicht durch Fleisch und Blut eingegeben ist, sondern durch den h. Geist.

Wenn das bei jenem Einem Ausspruch des Petrus möglich war vor der Ausgießung des h. Geistes und vor dem apostolischen Auftrag, warum sollte es nach der Ausgießung des h. Geistes nicht möglich seyn für die ganze Verkündigung des Heils, welche die Apostel und Evangelisten nunmehr in göttlicher Sendung in den h. Schriften niederlegten? Daß die Christenheit bis auf diese neueste theologische Theorie die h. Schrift als durch und durch rein und göttlich anerkannte, kommt keineswegs aus einer Verkennung der menschlichen Sündhaftigkeit, sondern aus einem lebendigen Glauben an die vollen Gnadenwirkungen Gottes, und dieser umgekehrt ist bei jener Theorie zu wenig wirksam.

Damit wird nicht einer mechanischen Inspirationstheorie gehuldigt, daß Gott unmittelbar die h. Schrift geschrieben oder diktirt hätte. Es bleibt anerkannt der Antheil des menschlichen Werkzeugs, seiner Individualität, seiner Empfänglichkeits- und Erkenntnißstufe. Nur die Beimischung von Irrthum wird geläugnet. Im Regenbogen ist nicht bloßes Licht, sondern Farben in mannigfach abgestufter Lichtheit, aber es ist doch in ihm kein Punkt der Finsterniß. Anders verhält es sich allerdings mit den Bekenntnißschriften der Kirche, als welche ohne jene absolute Inspiration der h. Schrift verfaßt sind. Daß diese nicht „reine Lehre" (43) („absolut reine" Lehre, „vollkommen reine" Lehre) enthalten, darüber ist man auf beiden Seiten einig, es fragt sich nur, wie das verstanden wird. Nach *schlechthin reiner* Lehre hat es nie einen Christen gelüstet, wir haben zur Genüge, so wir nur *reine* Lehre haben. Ebenso gelüstet es keinem Menschen, *schlechthin gesund* zu seyn, jeder ist zufrieden, wenn er *gesund* ist. Wird aber die Unreinheit, Irrthümlichkeit der Kirchenlehre, wie es hier ohne allen Zweifel gemeint ist, zu dem Zwecke und deshalb in dem Grade angenommen, daß der Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Sakraments- und Prädestinationslehre, der Unterschied der Lehren der Vermittlungstheologie von der kirchlichen Lehre als gleichgültig in der allgemeinen

Ungewißheit und Trüglichkeit verschwindet, dann löst sich die Theologie und die Kirche in Skepticismus auf, der Zweifel ist dann das Herz der Kirche statt des Glaubens. Die göttliche Wahrheit bleibt dann, mit Kant zu reden, das unerkannte Ding an sich, und was wir haben, da wir es nur durch die „kirchliche Vermittlung" haben, ist die „unwahre Erscheinung". Die Offenbarung war dann in der That vergeblich. Nicht also verhält es sich mit der Fehlbarkeit des kirchlichen Bekenntnisses, wie auch wir sie zugestehen. Wir glauben nicht bloß an eine solche aus weiter Ferne „annähernde Reinheit der Lehre", bei der alles im Nebel verschwindet. Es läuft Ungenaues, läuft Irriges unter. Aber die h. Schrift ist von Gott gegeben, damit die Kirche sie richtig verstehe, und ohne göttlichen Beistand wurden auch die Bekenntnisse nicht. Wir haben deshalb eine Gewißheit zu der Lehre der Bekenntnisse, welche der Consensus der Kirche, also der Frommen und Heiligen, durch alle Zeiten bezeugt, oder die eine besonders erleuchtete Zeit herausgestellt hat, welche aus dem Innersten des Glaubenslebens heraus in der h. Schrift gefunden sind, und sich fortwährend durch die Schriftforschung und durch das Ja und Amen des gläubigen Gemüths bestätigen, welche die Früchte des christlichen Lebens durch die Jahrhunderte getragen haben. Es ist das die Gewißheit, die selbst durch den h. Geist gewirkt ist und die eben die Gewißheit des Glaubens und der Gegensatz des Zweifels ist. Solcher Art aber sind die Lehren, auf welche die Energie unseres lutherischen Bekenntnisses geht, und deshalb finden wir in ihm die reine Lehre, die uns seine Indifferenzirung mit entgegengesetztem Bekenntniß verbietet. Wenn nun aber auch diese Kernlehren unseres Bekenntnisses, die Lehre von Gott in den ökumenischen Symbolen, die Lehre von unserer Rechtfertigung in der Augustana, die Lehre von den Sakramenten in dem Katechismus Luther's und der Konkordienformel, nach göttlichem Maaßstab nicht ohne Trübung sind, so ist das die Unvollkommenheit des irdischen Zustandes, und man darf um des-

willen nicht diese Lehren selbst und damit den Besitz und die Sicherung der göttlichen Wahrheit aufgeben. Wir dürfen nicht diese Mücken des Irrthums seigen wollen, und dafür das Kameel einer universalen Skeptik verschlucken. Legt man aber gerade die Probe des praktischen Christenthums an, die ja immer gegen die Orthodoxie angerufen wird, was hat denn die Kirche für Schaden gehabt von der angeblichen bloßen Theologie oder Scholastik des Athanasius und der Augustana und der Katechismen Luther's? Aber es wäre ein unermesslicher und unverantwortlicher Schade, wenn auch nur ein Quintchen der religiösen Substanz in diesen Bekenntnissen über Bord geworfen würde, und diese Bekenntnißtheorie wirft in der That nicht bloß ein Quintchen, sie wirft das ganze Dogma nach Kern und Kraft aus der Kirche*).

---

*) Ich verweise noch auf Harnack: „Die Union und ihr neuester Vertreter", wo diese Fragen gründlich erörtert sind. Ueber dem Standpunkt J. Müller's hinaus liegt der Schenkel's: „Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus". Müller erkennt als Basis und Gränze der Union zwar nicht den Consensus der beiderseitigen Bekenntnisse, aber doch immer ein Bekenntniß, das aus diesem Consensus durch Ausscheidung des Nichtfundamentalen, Begrifflichen, gewonnen werden soll. Schenkel dagegen erkennt als Basis und Gränze der Union bloß den „Grundtrieb des Protestantismus". Dieser gehe auf „Wiederherstellung der Menschheit zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum den Gottmenschen" (629). Danach bezeichnet er die Union dahin: „Die protestantische Kirche als evangelische Unionskirche ist demnach die Gemeinschaft aller derer, welche durch den Glauben an Jesum Christum den Gottmenschen mit einander zu einer sittlich religiösen Lebensgemeinschaft verbunden sind, und aus eben diesem Grunde hierarchischer Bevormundung, priesterlicher Vermittlung und ceremonienmäßiger Abrichtung nicht mehr bedürfen" ..... Das „Unionsprincip des Protestantismus ist daher namentlich in drei Grundlehren ausgesprochen: Unbedingtheit des Glaubens an Christum durch die menschlich-kirchliche Tradition ..... — durch das menschlich-subjektive Thun .... — durch das hierarchisch-priesterliche Amt......" (632). Es ist hiergegen dasselbe, wie gegen die Schleiermacher'sche Schule, einzuwenden, daß diese Bestimmungen entweder nichts sagen, jede Läugnung in sich verbergen, oder aber, wenn sie näher bestimmt werden, sofort wieder diese Unionskirche sprengen. Wehe aber unserer Kirche, wenn ihr positiver reicher Glaube in bloße Abstraktionen und sogenannte Principien verdürftigt wird. In dieser neuen Definition von Protestantismus und Unionskirche fehlt unter anderem „die Vergebung der Sünden", die man doch bis jetzt mit zu dem Grundtrieb

Ein wissenschaftlicher Beweggrund und wissenschaftlicher Gewinn muß in dem allem dieser Bekenntnißtheorie zugestanden werden. Der Unterschied von Lehre und Lehrweise, von Anschauung und begrifflichen Bestimmungen, von Religion (Bekenntniß) und Theologie, welcher der frühern Periode so viel als fremd war, ist durch sie zum Bewußtseyn gebracht worden, und darin liegt eine Anbahnung für ächte Union und überhaupt eine Förderung der Erkenntniß. Aber der Gebrauch, den sie von diesen Begriffen macht, ist von unsäglicher Unklarheit und Uebertreibung behaftet, und das ist warlich kein Gewinn für die Wissenschaft und noch weniger für die Kirche.

Hätte diese Bekenntnißtheorie Recht, so wäre allerdings die lutherische Confession und Kirche nicht mehr zu halten, es wäre aber auch die Union und evangelische Kirche, es wäre der christliche Glaube nicht mehr zu halten.

---

des Protestantismus zu rechnen pflegte. Es ist dem entsprechend in ihr die Rechtfertigung durch die Sühne Christi mittelst des Glaubens umgewandelt in eine „religiös-sittliche Lebensgemeinschaft durch den Glauben". Ueberdieß giebt sie bloß ein Ziel „Wiederherstellung....."; aber es gehört zum Wesen des Protestantismus auch das, daß er dieses Ziel in der von Gott geordneten Weise zu erstreben sucht, durch die rechte Lehre und die rechten Sakramente. In der so definirten Unionskirche würden auch solche Gemeinschaften, welche die Sakramente völlig abschaffen, ihren Platz ansprechen können. Und ist es denn selbst für die „sittlich vollendete Lebensgemeinschaft mit Gott" gleichgültig und kein Hinderniß der Union, wenn gelehrt wird, daß Gott Menschen unabänderlich zu Sünde und Verdammniß erschaffen? Eine Entscheidung der Unionsfrage aus dem „Grundtriebe des Protestantismus" ist gerade gegen den wahren Grundtrieb des Protestantismus. Luther und Calvin urtheilten nach Gottes Wort und nicht nach dem Grundtrieb des Protestantismus. Darum ist es eine berechtigte Weise der Streitführung, wenn Schenkel in seinem Buche nachzuweisen sucht, daß die lutherischen Lehren nicht schriftgemäß oder nach der Schrift nicht von Belang sind (freilich bezweifeln wir, daß ihm dieser Nachweis gelungen); aber es ist keine berechtigte Weise der Streitführung, wenn er aus einem von ihm selbst verfertigten Canon des Protestantismus beweist, daß „ein äußerlich (d. i. confessionell) abgeschlossenes Kirchthum" und Ablehnung der Union „mit den Grundprincipien des Protestantismus selbst in Widerspruch tritt" ..... und „zuletzt nach Rom führt" (577—578).

Es wäre die evangelische Kirche nicht mehr zu halten. Die evangelische Kirche erklärt sich selbst als die Gemeinschaft der Gläubigen, da das Evangelium recht (d. i. rein) gelehrt wird. Hier aber wird behauptet, daß es keine rechte (reine) Lehre des Evangeliums gebe. Wenn es als ein Fehler Luther's gerügt wird, daß er „jene vermittelnde aneignende Thätigkeit, wodurch es erst zu einem kirchlichen Bekenntniß und Lehrbegriff kommen kann, außer Acht zu lassen pflegt", daß „er oft so redet, daß es zweifelhaft erscheint, ob er das Wort Gottes selbst oder seine Auslegung durch evangelische Lehrer meint", wenn diesem Glauben Luther's an schriftmäßige Kirchenlehre die Ansicht entgegengestellt wird, daß die reine Wahrheit der h. Schrift immer Gott allein bekannt bleibt, nicht aber von der Kirche gefunden werden kann, wo bleibt dann das sogenannte formale Princip des Protestantismus von der h. Schrift als durchsichtiger genügender sich selbst auslegender Glaubensquelle? Und wenn die Lehre, daß wir nicht durch den Glauben sondern erst durch die Werke gerecht werden, als Sinn der Epistel des Jakobus und als ein bloßer andrer Lehrtropus ausgegeben wird, gleichberechtigt in der Kirche mit dem Lehrtropus des Paulus, so daß sie sich gegenseitig dulden und anerkennen müssen, wo bleibt dann noch das materielle Princip des Protestantismus, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben? Ist das richtig, so wäre damit nicht die Union zwischen Lutheranern und Reformirten sondern die Union zwischen Katholiken und Evangelischen bewiesen. Es wäre dann aber auch die Reformation ein unverantwortliches Werk. Solch ein Sturm und Riß durch die Christenheit um eines bloßen Lehrtropus willen!

Es wäre der christliche Glaube nicht mehr zu halten. Die h. Schrift eine Mischung von göttlich gegebener Anschauung und den vermittelnden Begriffen sündiger Menschen, und wenngleich die Apostel auch bei letzterer unter „der besondersten Leitung des göttlichen Geistes stehen" so doch ihre Lehren häufig und in so entscheidenden Stücken miteinander unvereinbar, also nothwendig

irrig! Thatsachen der biblischen Erzählung (z. B. übernatürliche Zeugung), bei denen es eine offne Frage bleibt, ob sie Wahrheit seyen oder Lehrtropus des Erzählers, d. h. ein Mythus, den er sich aufbürden ließ! Die h. Schrift demnach nicht mehr das Wort Gottes, wie die Kirche bis in dieses Jahrhundert annahm, sondern wie die neu aufgebrachte Sprachweise lautet: „das Wort Gottes in der h. Schrift", wo es unter den nicht irrthumslosen Auffassungen der Apostel und Evangelisten mit enthalten ist! Was bleibt dann noch fest und zuverlässig am christlichen Glauben? Wenn selbst ein deutlicher Ausspruch der h. Schrift keine Sicherheit mehr giebt, weil erst noch der Zweifel bleibt, ob er der göttlichen Anschauung oder der begrifflichen Vermittlung der Apostel angehört, religiöse Substanz oder Lehrtropus ist, wo ist dann noch irgend eine Sicherheit? Ja muß nicht die gläubige Theologie, wenn sie ihre Sichtung des kirchlichen Bekenntnisses vollendet und aus ihm alles ausgeschieden hat, was nicht religiöse Anschauung sondern theologische Begriffsbestimmung ist, nunmehr auch zu dem noch höhern Werke schreiten, und die gleiche Sichtung an der h. Schrift vornehmen, auch an ihr sichten und herausstellen, was Gottes Wort und was bloße Theologie der Apostel oder zweifelhafte Erzählung der Evangelisten ist? Und da doch auch die wissenschaftlich fortgeschrittenen Theologen sündige irrende Menschen sind, so gut als die Apostel und dazu nicht wie diese unter der „besondersten Leitung des erleuchtenden göttlichen Geistes" stehen, wer bürgt uns dafür, daß diese Theologie nicht grade das Wort Gottes in der h. Schrift bei Seite läßt und nur Theologie der Apostel aus ihr herausnimmt?

Mit diesem allem bestreite ich keinem Theologen dieser Richtung seinen persönlichen Glaubensstand, noch bestreite ich der Richtung im Ganzen das Verdienst einer heilsamen wissenschaftlichen Anregung und den Werth eines ergänzenden Elementes in der gesammten evangelischen Theologie. Ich bestreite am wenigsten den beiden Führern der Generalsynode die Gläubigkeit ihrer Lehre,

sondern ich bestreite nur ihre Bekenntnißtheorie, und zeige, zu welchem Glaubensstand die Kirche durch diese Bekenntnißtheorie, wenn es ihnen gelingt, sie zur Herrschaft zu bringen, geführt wird*).

Das ist die Union im Sinne der Vermittlungstheologie. Welch ein ganz Andres aber ist das als die Union, wie sie der ersten Glaubenserweckung in diesem Jahrhundert sich darstellte, wie sie der fromme König von Preußen erstrebte. Eine Union, welche nicht bloß die Abweichungen unter den beiden Kirchen für unwesentlich erklärt, sondern ihr ganzes gemeinsames evangelisches Bekenntniß in Frage stellt, welche die ökumenischen Bekenntnisse der Christenheit außer bindende Kraft setzt, die Verpflichtung der Geistlichen auf sie für eine „angespannte Dogmatik" ausgiebt, eine Union, welche allen Dogmen ihre feste begriffliche Bestimmtheit nimmt, sie in ein Fließendes, Unfixirbares verwandelt, und unter den Thatsachen des christlichen Glaubens, welche das apostolische Taufbekenntniß bezeugt, eine Reihe (übernatürliche Zeugung, Höllenfahrt, Auferstehung des Fleisches) als zweifelhaft ausscheidet. Eine Union, die von vornherein darauf berechnet ist, nicht bloß lutherische und reformirte Lehre sondern auch noch alle jene Mischungen von christlichem Glauben und ungläubig-philosophischen Conceptionen als gleichberechtigt in sich aufzunehmen. Das ist nicht die Union jener ersten Glaubenserweckung und Königs Friedrich Wilhelm III., ist auch nicht, wofür sie sich ausgiebt, die nothwendige „Ergänzung" dieser Union, nicht das Postulat ihres „Princips", sondern gradezu ihr Gegentheil. Das Interesse der Vermittlungstheorie an der Union ist deshalb das unter allen am wenigsten berechtigte. Es ist keine Berechtigung, ein Ferment ungläubiger Wissenschaft in der Kirche zu pflegen, und ihr zu gefallen

*) J. Müller, gegen den ich als Hauptrepräsentanten dieser Bekenntnißtheorie meine Polemik richten mußte, hat, wie wenig Andere seinen Glauben an Gottes Wort bewährt durch unbedingte Unterwerfung unter dasselbe und Vertretung seiner Gebote ohne Rücksicht auf die Zeitströmung und ihre Anfeindung.

das ganze Bekenntniß in allen seinen Dogmen zu erschüttern. Es ist keine Berechtigung, das Werk, das dem lutherischen und reformirten Bekenntniß gemeinsam (in Uebersehung der Unterschiede) die Herrschaft in der Kirche gewähren sollte, dazu auszubeuten, daß einer Lehre, die beiden Bekenntnissen entgegensteht, die Herrschaft zufalle.

Fünftes Kapitel.

Der Versuch kirchenrechtlicher Begründung der Union.

Es fehlt auch nicht an Versuchen, die Union von der kirchenrechtlichen Seite zu begründen, d. h. darzuthun, daß sie in Deuschland das ursprünglich und wahrhaft zu Recht Bestehende, und die Getrenntheit in Confessionen ein Abfall von diesem Rechtszustande sei. Unter den kirchenregimentlichen Vertretern der Union steht hoch über allen und darf für alle gelten Richter. Seine Begründung derselben concentrirt sich hauptsächlich in der Stelle: „Da sie (die unirte auf dem Consensus der beiden Confessionen ruhende Kirche) also nicht eine neue Schöpfung seyn will und kann, so bedarf sie folgeweise keiner neuen Beglaubigung, sondern ihre Legitimation ist genau dieselbe, welche die noch ungetrennte evangelische Kirche selbst gehabt hat. Dieselbe liegt in der Augsburgischen Confession, wie sie im Jahre 1530 verfaßt, und im Jahr 1540 im Artikel vom Abendmahl durch Melanchthon auf dem Grunde der Wittenberger Concordie (1536) verdeutlicht worden ist. In dieser Gestaltung ist die Confession erweislich nicht nur von Luther gebilligt worden, sondern auch die evangelischen Fürsten und die Kirche selbst fanden in ihr den Ausdruck ihres Glaubens, bis die Bewegung im Gebiete der Theologie die Kinder einer Mutter so von einander schied, daß sie oft ihres gemeinsamen Ursprunges vergaßen". *)

*) Lehrbuch des Kirchenrechts V. Aufl. §. 241.

Es sind damit zwei Behauptungen aufgestellt: die eine von einer ursprünglichen Einheit des evangelischen Bekenntnisses in Deutschland, die andere von einer wiederhergestellten oder herausgestellten Einheit derselben durch die officielle Anerkennung der A. C. von 1540.

Die Behauptung von einer „noch ungetheilten evangelischen Kirche", welche Ausdruck und Legitimation in der A. C. habe, wird ein Gelehrter wie Richter gewiß nicht auf jene neue Entdeckung gründen, daß schon die A. C. von 1530 kein lutherisches Bekenntniß sondern ein Melanchthonisches beiden Confessionen gemeinsames gewesen. Worauf soll sie aber sonst gegründet werden? Ist etwa das der A. C. vorausgegangene Marburger Gespräch oder die auf demselben Reichstag im Gegensatz zu ihr von den Reformirten überreichte Tetrapolitana Ausdruck der noch „ungetrennten evangelischen Kirche"? Daß damals in Deutschland der Reformirten nur wenige, also die nachherigen Reformirten noch meist wirklich lutherisch waren, ist doch nicht eine Einheit der beiden Confessionen. Auch das kann nicht als ein Zustand der Einheit betrachtet werden, daß die Kirchen sich noch nicht so fest gegeneinander abgeschlossen hatten. Es war eben überhaupt noch keine feste Kirche, sondern eine kirchenbildende reformatorische Bewegung, in dieser gingen die Strömungen aufs Heftigste gegeneinander, und wenn sich dann nach Nothwendigkeit zwei Kirchen herausstellten, so kann man warlich nicht sagen, daß während der Bewegung und des äußersten Kampfes ungetrennte Einheit bestanden.

Scheinbarer ist die Behauptung, daß durch den Naumburger Fürstentag, da er die A. C. von 1540 mit der von 1530 für gleichbedeutend und gleichgeltend erklärte, die Indifferenz des lutherischen und reformirten Bekenntnisses, sohin die Union in Deutschland amtlich und rechtlich aufgerichtet worden sey. Allein man kann Richter weder die Thatsachen, so wie er sie auffaßt, noch seine theologische und rechtliche Folgerung aus denselben zugeben.

Es ist oben (II. Buch 3. Kap.) dargelegt worden, daß Me-

landchthon in der A. C. von 1540 die von 1530 keineswegs „verdeutlicht“ sondern nach seiner eignen inzwischen geänderten Abendmahlsüberzeugung abgeändert, im günstigsten Falle sie grade verundeutlicht hat. Es ist ferner dargelegt worden, daß die Variata nur scheinbar auf dem „Grunde der Wittenberger Conkordie“ ruht, indem Melanchthon nur den zweideutigen Bestandtheil der Conkordie in sie aufnahm, und den, der die lutherische Deutung enthielt, wegließ. Wenn es „erweislich“ ist, daß Luther diese Ausgabe billigte, so ist damit nur erwiesen, daß es Melanchthon gelungen, Luther über den Sinn derselben zu täuschen, dagegen, daß er den Sinn derselben nicht gebilligt, ist durch alle seine Schriften über das Abendmahl über allen Zweifel erwiesen. Jedenfalls aber heutigestags, wo der ganze innere Entwicklungsgang Melanchthons und Sinn und Absicht seiner Fassung von 1540 vorliegt, wo die Variata von den deutschen Reformirten meist als Bekenntniß angenommen, von den auswärtigen in das Syntagma der reformirten Bekenntnisse eingereiht ist, kann dieselbe doch unmöglich eine „Verdeutlichung“ der Augsburgischen Confession von 1530 genannt werden. Wenn die Calvinisirung eines lutherischen Bekenntnisses als Verdeutlichung desselben gelten könnte, dann freilich wäre es nicht schwer, den Beweis der Union zu erbringen.

Die Gleichgeltung der Variata mit der ursprünglichen Confession kann also nicht (materiell) auf ihren Inhalt, der dem gradezu widerspricht, sondern nur (formell) auf ihre Anerkennung durch den Fürstenschluß von Naumburg gegründet werden. Aber dieser Fürstenschluß hat, wie genauere Betrachtung zeigt, nicht die geringste Bedeutung.*)

Nachdem durch die Verhandlungen zu Worms 1541 und zu Augsburg 1559 klar wurde, daß keine Vereinigung mehr mit den

*) Ich folge hierbei Heppe Geschichte des deutschen Protestantismus, der diese Vorgänge am ausführlichsten und gewiß nicht in lutherischer Befangenheit darstellt.

Katholiken zu hoffen, dachten die protestantischen Fürsten daran, sich untereinander fester zu verbinden und den Vorwurf der Uneinigkeit zu widerlegen. Sie schrieben deshalb den Fürstentag zu Naumburg aus, um die A. C. aufs Neue zu unterzeichnen. Dabei war es allerdings die Absicht, die theologischen Zänkereien, die Anathemen der Jenenser bei Seite zu lassen, da ohnedas eine Vereinigung nicht möglich. Aber darunter verstand man doch nur die nachmals dazu gekommenen Streitigkeiten über Rechtfertigung, Werke, freien Willen, Mittelbinge, Ubiquität, und alles das betrachtete man als einen Streit außerhalb der A. C., nicht als einen Streit über ihren Sinn. Eine Vereinigung über die schon vor der A. C. streitigen und durch sie entschiedenen Punkte, eine Vereinigung zwischen lutherischer und zwinglisch = calvinischer Abendmahlslehre war durchaus nicht die Absicht. Gegen die Schweizer betrachtete man sich nach wie vor als Gegensatz. Man wollte einfach eine Erneuerung des Aktes von 1530 und in dem Sinne von 1530. Für die neue Unterzeichnung der A. C. kam es nun aber darauf an, in welcher ihrer Ausgaben. Die Frage wurde zuerst durch den reformirten Curfürsten von der Pfalz angeregt, der erklärte, er werde die deutsche Ausgabe (das „unter Gestalt des Brodes") gar nicht und die lateinische nur in der Fassung von 1540 unterzeichnen. Die lutherischen Fürsten hatten hieran gar nicht gedacht, da sie in ihrer Arglosigkeit alle Ausgaben für gleichbedeutend hielten. „Der Gedanke an einen Unterschied der Bekenntnisse von 1530 und 1540 war in jener Zeit noch so fern und fremd, daß man im Kreise der evangelischen Fürsten kaum verstand, was der Kurfürst = Pfalzgraf mit seinen Ermahnungen eigentlich wollte" (H. 377). In der That war die Ausgabe von 1540 als die letzte am meisten in Gebrauch gekommen, sie war ebendeshalb auf dem Colloqium zu Worms 1541 dem kaiserlichen Präsidenten übergeben worden, sie hatte denselben Autor wie die von 1530, der seinen Ueberzeugungswechsel nicht öffentlich kund gegeben hatte. So hielten denn die Fürsten auch zu Naumburg die Ausgaben für

gleich. Sie wollten dessenungeachtet anfangs die von 1530 zu Grunde legen. Allein um zwischen zwei Partheyen, dem Herzog von Sachsen, der auf stärkere lutherische Demonstration, und dem Pfalzgrafen, der auf Bestättigung des Frankfurter Recesses (einem rein Melanchthonischen Bekenntniß) drang, die Mitte zu halten, entschloß man sich zugleich für die von 1540. Die desfalls mit Majorität beschlossene Präfation ging denn dahin, daß man sich zu der A. C. von 1530 und 1540 bekenne, da letztere ersterer nicht wiederspreche, sondern sie nur „etwas stattlicher und ausführlicher wiederhole" und „jetzt bei mehreren Kirchen und Schulen in Gebrauch" sey. Darum werde die von 1540 „nicht verworfen sondern im Sinn der h. Schrift, Augsb. Confession und Apologie anerkannt". (H. 389). Ueberdieß wurde noch eine Erklärung über das Abendmahl hinzugefügt, die weit mehr reformirte als lutherische Deutung zuläßt. Gegen diesen Beschluß protestirten aber die Herzöge von Sachsen und von Mecklenburg wegen der Erklärung über das Abendmahl und wegen Bestättigung der Ausgabe von 1540, und trennten sich von der Versammlung. Der nächste Erfolg des Beschlusses war nun der: Auf der einen Seite, da man dazu schritt, die protestantischen Reichsstände, die sich an dem Tage von Naumburg nicht betheiligt hatten, zum Beitritte zu vermögen, gelang das nur in geringem Umfang, der bei weitem größere Theil lehnte ab unter energischer Verwahrung, desgleichen erhoben die lutherischen Theologen die heftigste Einsprache (H. 413 bis 420). Auf der andern Seite verfolgte der Herzog von Sachsen seine Protestation durch Anträge bei den Theilnehmern des Naumburger Tages, insbesondere auf eine deutliche lutherische Erklärung über das Abendmahl, die er ihnen vorlegte. Diese bezeugten zunächst bei dieser Unterhandlung, daß sie schon den Naumburger Beschluß nicht anders verstanden, als im Sinne der vom Herzoge entworfenen Erklärung (H. 431—434), endlich aber kam es dadurch wirklich zu einer Erklärung über das Abendmahl, die nicht bloß im Sinne von 1530 sondern so strenge und exklusiv

lutherisch ist, wie sie nur in der Konkordienformel sich findet. Sie lautet: „Nemlich so erklären wir uns hiermit und halten von dem hochwürdigen Sakrament des Altars, daß Brod und Wein sey im Abendmahl der Leib und Blut Jesu Christi, doch ausgeschlossen eine einige Transsubstantiation und räumliche Einschließung, und werde gereicht und empfangen nicht allein von den frommen sondern auch von den bösen Leuten. — Also daß die Nießung des Leibes und Blutes Christi nicht allein geistlich mit dem Glauben sondern auch äußerlich leiblich mit dem Munde geschehe und zugleich von den Würdigen und Unwürdigen nach der Lehre Christi und Pauli empfangen werde". Diese Erklärung wurde von einigen der bedeutendsten Theilnehmer des Naumburger Tages angenommen, aber der reformirte Curfürst von der Pfalz lehnte sie ab, so zerschlug sich die Verhandlung (H. 338—439).

Kann nun aus diesen Vorgängen irgend eine Geltung oder Bedeutung der Variata für das lutherische Deutschland abgeleitet werden?

Es war die Absicht der lutherischen Fürsten nicht, Verschiedenes enthaltende Ausgaben für gleichgeltend zu erklären, einen Confessionsunterschied zu indifferenziiren; sondern sie hatten keine Ahnung von der Verschiedenheit. Sie waren getäuscht durch ihr Vertrauen zu Melanchthon, und glaubten ein entschieden lutherisches Bekenntniß zu unterzeichnen. Ihre nachherigen Erklärungen gegen den Herzog zeigen das deutlich. Eine auf Täuschung beruhende Erklärung kann aber nicht einmal in bürgerlichen viel weniger in kirchlichen Dingen eine Bedeutung haben.

Der Beschluß der Fürsten hat niemals die Anerkennung der Kirche erhalten. Es ist nach obigem schon nicht zutreffend, wenn Richter sagt, daß die „evangelischen Fürsten", und ist völlig gegen die Thatsache, wenn er sagt „daß die Kirche selbst in ihr (der Variata) den Ausdruck ihres Glaubens fand". Denn ein großer Theil der protestantischen Stände verweigerte den Beitritt zu den

Naumburger Beschlüssen, und die Theologie erhob sich sofort gegen sie. Wie ganz anders war es mit dem Bekenntniß von 1530, ihm folgte die Zustimmung der Kirche, dem von 1561 der Streit und der Widerspruch. Eine Anzahl deutscher Fürsten, wenn auch die mehrsten und mächtigsten, war gewiß nicht berechtigt, den Bekenntnißstand der Kirche zu ändern.

Der Beschluß von Naumburg ist von den betheiligten Fürsten selbst wieder aufgegeben worden. Er ist von einigen der bedeutendsten Theilnehmer ausdrücklich aufgegeben durch jene Erklärung über das Abendmahl, die ihm schnurstracks widerspricht. Er ist von Sämmtlichen thatsächlich aufgegeben dadurch, daß sie die ferneren Aufforderungen zum Beitritt unterließen, und ist am eklatantesten zurückgenommen dadurch, daß die Variata in den betreffenden Landeskirchen keine Geltung erhielt.

Ja, jener Beschluß ist eigentlich nie zu einer rechtlichen Geltung gekommen. Denn der Herzog von Sachsen protestirte gegen denselben, und er hatte ein volles Recht zu protestiren, da ein gemeinsames, dem Reiche übergebenes und dann von Kaiser und Reich bestätigtes Bekenntniß nicht durch Majorität geändert werden konnte, und es zogen sich an dieser sofort eingereichten Protestation die Unterhandlungen weiter bis zuletzt zu dem völligen Fallenlassen des Beschlusses. Die ganze Periode der Glaubenseinigkeit, welche auf dem Naumburger Beschlusse geruht haben soll, „bis die Bewegung im Gebiete der Theologie die Kinder einer Mutter von einander schied", dauerte nicht länger, als vom 5. Februar bis 8. Oktober 1561. Denn von da an war jene Vereinbarung über die Variata verschollen.

Der Naumburger Beschluß über die Variata ist thatsächlich und rechtlich ohne alle Bedeutung für das evangelische Deutschland. Er ist nichts anderes als ein verfehlter Versuch, ähnlich dem Bekenntniß der Berliner Generalsynode von 1846 und der Reichsverfassung der deutschen Nationalversammlung von 1848. Die lutherische Kirche hat mit der Variata so wenig zu thun, als

mit dem Heidelberger Katechismus oder dem Züricher Consensus. Es giebt keinen Augenblick in der Geschichte, da „eine ungetrennte evangelische Kirche" auf dem Consensus der beiden Confessionen, also auf der Gleichschätzung lutherischer und reformirter Lehre bestanden hätte.

Mit jener Stelle in Richter's Kirchenrecht hängt aber noch eine andere zusammen, die zwar nicht einer Entgegnung aber doch einer Erläuterung bedarf. Er sagt nemlich (S. 156): „Als Curfürst Johann Sigismund sich dem reformirten Bekenntniß zuwandte, bekannte er sich doch zugleich zu der A. C., als dem Einigungspunkte der beiden evangelischen Partheien, und dieselbe Vorstellung war es, die den Reformirten in dem Westphälischen Frieden die Aufname unter die Augsburgischen Confessionsverwandten verschaffte (art. VII. §. 1)". Das könnte so verstanden werden, daß den Reformirten im Westphälischen Frieden die Anerkennung als Augsburgische Confessionsverwandte gewährt sei, und so würde diese ohnedas verbreitete Ansicht noch durch die Autorität Richter's Bestätigung erhalten. Das aber ist gar nicht der Sinn Richter's, und ist gegen die klare geschichtliche Thatsache. Es wurde den Reformirten im Westphälischen Frieden die gleiche Berechtigung mit den Lutheranern gegenüber den Katholiken und unter gewissen Cautelen die gleiche Berechtigung in ihrem gegenseitigen Verhältniß gewährt. Cursachsen hatte dagegen noch zuletzt Protest eingelegt, aber vergeblich. Allein diese Berechtigung wurde ihnen keineswegs in der Eigenschaft daher unter Anerkennung als A. C. verwandte sondern in der Eigenschaft als Reformirte und als Reichsstände gewährt. Das beweist der Wortlaut des Friedens, wie die vorausgegangenen Verhandlungen*). Der Art. VII §. 1 lautet: .... placuit, ut quidquid juris aut beneficii cum omnes aliae constitutiones imperii, tum pax religionis et publica haec

*) Meiern Westphäl. Friedenshandlungen Thl. VI bes. 274—280.

transactio, in eaque decisio gravaminum, caeteris catholicis et Augustanae confessioni addictis Statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos Reformati vocantur, competere debeat...., also was der Religions- und Westphälische Friede den übrigen, katholischen und augsburgischer Confession verwandten, Ständen und Unterthanen zuschreibt, das soll auch denen, welche unter jenen Reformirte genannt werden, zukommen. Das inter illos kann unmöglich auf addictis bezogen werden, sondern es geht auf Stände und Unterthanen des Reichs und werden die Reformirten den caeteris sowohl catholicis als A. C. addictis entgegengestellt. So heißt es denn auch weiter, wo von ihrem gegenseitigen Verhältniß mit den Lutheranern gehandelt wird: „quoniam vero controversiae religionis, quae inter modo dictos Protestantes vertuntur....", es heißt nicht inter modo dictos A. C. addictos, weil nur die Bezeichnung „Protestanten" aber nicht auch die Bezeichnung Augsburgische Confessionsverwandte den Reformirten als gemeinsam zugestanden wurde. Das war auch die völlig bewußte und bestimmte Absicht bei der Fassung. Deshalb widersetzte sich auch der Curfürst von Brandenburg gegen sie und schlug dagegen vor: „.... tribuunt, ab eo non sint exclusi, qui inter Augustanam Confessionem profitentes Reformati vocantur". Allein das wurde von den evangelisch-lutherischen rejicirt, „weil es auf die Reception der Reformirten in die Verwandtniß der Augsburgischen Confession ging, und sie bei Ermangelung einer von den Reformirten herauszugebenden formalisirten Confession, auch deren wirklich gemäßer Bezeugung, nicht eingehen wollten noch könnten". Dann wollten die Reformirten haben, daß wenigstens statt inter illos gesetzt werde inter hos, weil das doch eher auf das A. C. addictis bezogen werden könnte. Allein auch darauf wurde nicht eingegangen. Ja es schöpften zuletzt einige lutherische Höfe Besorgniß, es könnte selbst das inter illos mißdeutet werden. „Jedoch fiel diese Beisorge hinweg, als ihnen remonstrirt

wurde, daß die besagten Worte inter illos mit Fleiß also wären gesetzet worden, und selbige keineswegs nur bloß allein und specialiter auf die Augsburgischen Confessionsverwandten Stände zielten, sondern daß solche generaliter von allen Reichsständen überhaupt, inmassen von diesen in den gleich vorhergehenden Worten Meldung geschehen sey, zu verstehen wären". In diesem Sinn und Verständniß auf beiden Seiten kam der Artikel zu Stande*). Hiernach ist es sicher, daß der W. Fr. den Reformirten nicht die Anerkennung als Augsburgische Confessionsverwandte gewährt, aber es ist auch nicht einmal ein genauer Ausdruck, daß er ihnen die „Aufnahme unter die Augsburgischen Confessionsverwandten" gewährte, sondern er gewährte ihnen die Aufnahme unter die katholischen und die Augsburgischer Confession verwandten Stände und Unterthanen, bez. die Theilnahme an deren Rechten.

So ist weder von Seiten der evangelischen Reichsstände noch von Seiten des Reichs selbst eine Bekenntnißgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten, eine Gleichgeltung der A. C. von 1530 und 1540, eine Vorstellung von der Augsburgischen Confession als „dem Einigungspunkt der beiden evangelischen Partheien" anerkannt. Wäre eine solche wirklich durch den Naumburger Fürstentag rechtsgiltig geworden, so wäre sie durch das Verhalten der lutherischen Fürsten bei den westphälischen Friedensverhandlungen auf das bindendste und feierlichste wieder aufgehoben. Sondern es besteht nach allen Rechtsgarantien durch die Geschichte herab in Deutschland das lutherische Bekenntniß unvermischt und unindiffe-

*) Bei der späteren chursächsischen Protestation gegen die ganze Gleichberechtigung der Reformirten kam es noch einmal zu gegenseitigen schriftlichen Contestationen, da die Reformirten geltend machten, als „species" unter dem genus der Augsburgischen Confessionsverwandten mit inbegriffen zu seyn. (Meiern 1017) Zuletzt bei der Exekution des Friedens erklärte Brandenburg selbst: „die Reformirten wollten nicht länger unter gedachtem Generalnamen (A. C. verwandte) versteckt bleiben, sondern man sollte sie ausdrücklich Reformirte nennen und schreiben". (Meiern Nürnb. Friedens-Exekutions-Handlungen II. 139.)

renziirt mit dem reformirten, und ist daher allerdings die Union „ihre Legitimation“, den Rechtsbestand der unversehrten lutherischen Confession aufheben zu dürfen, noch schuldig. Denn das ist gewiß nicht die Ansicht Richter's, daß „dem Fortschritt“ gegenüber geschichtliches und verbürgtes Recht nicht gelten könne.

Sechstes Kapitel.

Die Gründe gegen die Union aus ihrem Wesen.

Die ganze Ausführung des Gegensatzes der beiden Confessionen in den zwei ersten Büchern hat dargelegt, was der Union entgegensteht. Es bedarf hier nur der Zusammenfassung der Ergebnisse.

Dabei war es überall nicht die Absicht, Schwierigkeiten zu bereiten, im Gegentheil, jede nicht gegründete Schwierigkeit zu beseitigen.

Als ein Hinderniß der Union soll nicht angesehen werden die Bewahrung der confessionellen Eigenthümlichkeit. Wir sind in der h. Schrift nicht darauf angewiesen, Eigenthümlichkeiten auf Kosten der Einheit zu pflegen, und auf die verschiedenen Eigenthümlichkeiten auch verschiedene Kirchen zu gründen. Sondern im Gegentheil, die h. Schrift gebietet uns, daß nicht Spaltungen seyen; sie lehrt uns, daß die Gaben mannigfach, also eigenthümlich, aber doch nur Ein Geist, daß die Glieder verschieden, also eigenthümlich, aber doch alle an einem Leibe Christi, alle Eine Kirche. Auch die Apostel und daher ohne Zweifel auch die Schüler eines jeglichen Apostels hatten ihre entschieden ausgeprägte Eigenthümlichkeit, und doch war das kein Grund gesonderter kirchlicher Gemeinschaften. In dieser Hinsicht, aber auch nur in dieser Hinsicht, kann man sich auf das Beispiel der Judenchristen und Heydenchristen berufen. So würden denn auch Lutheraner

und Reformirte, wenn nichts sie unterschiede als ihre Eigenthümlichkeit, wohl diese Eigenthümlichkeit zu bewahren, aber nicht die Einigung zu Einer Kirche abzulehnen haben, sie würden gegen die Uniformität, die man mit der Union zugleich anstrebt, z. B. die Uniformität der Gottesdienstordnung, aber nicht gegen die Union selbst Einspruch thun müssen.

Als ein Hinderniß der Union soll eben so wenig angesehen werden die behauptete verschiedene Stellung zu Gesetz und Evangelium, zu Glauben und Werken. Das ist eben (so weit es nicht auf der Prädestinationslehre beruht) ein Stück jener bloßen Verschiedenheit der Eigenthümlichkeit, ist wirklich bloß ein verschiedener Lehrtropus, nicht aber ein Gegensatz. Das ist deshalb nicht ein Grund zur Trennung sondern vielmehr eine Aufforderung zur wechselseitigen Ergänzung. Das dürfen insbesondere auch die Lutheraner nicht verkennen. So reich die lutherische Kirche mit Tiefe und Innigkeit ausgestattet ist, so ist sie doch nicht ohne Gefahr eines Mangels genügender Bethätigung. Sie hat Zeiten gehabt, da man meinte oder doch so verfuhr, als wenn es mit dem Verkünden und beistimmenden Anhören des reinen Wortes, (dem bloßen Damiteinverstandenseyn, daß Christus uns gerechtfertigt hat) genug gethan, und die Bewährung des Christen und der christlichen Gemeinde in einem gottgeheiligten Wandel nicht eine ebenso unerläßliche Aufgabe sey. Daß die Kirche Calvin's nicht bloß die Reinheit der Lehre sondern auch die Reinheit des Wandels zum Mittelpunkte des ganzen Kirchenwesens macht, ist nicht an ihr zu tadeln sondern ist ihre Höhe. Da ist wirklich gegenseitige Ergänzung. Wenn die calvinische Weise Schutz und Mahnung ist, daß der Glaube nicht zur müßigen Contemplation werde, so wieder die lutherische Weise, daß die Bethätigung des Glaubens nicht zum Gesetzeswerke oder zur äußerlichen Geschäftigkeit werde. Darinn ist deshalb kein Grund, sich zu sondern sondern vielmehr sich zu suchen, vom andern zu lernen, einander sich zu fördern. Das sind gerade die Charismen, welche die Glie-

der zu einander bringen sollen, um gemeinsam den Leib Christi zu erbauen.

Dagegen ist ein Hinderniß der Union der wirkliche Gegensatz der Lehre. Es soll hier abgesehen werden von dem Gegensatz in der Lehre über die Person Christi, weil er ohne Zweifel gehoben werden könnte, wenn man über die Abendmahlslehre einig wäre (s. o. S. 185). Es soll auch zunächst und für die allgemeine Betrachtung noch abgesehen werden von der Prädestinationslehre, weil die reformirte Kirche diese aufgeben könnte, ohne ein Wesentliches ihres Bekenntnisses einzubüßen, wie das Beispiel der Märkischen Kirche zeigt. Aber es bleibt dann doch der Gegensatz in der Lehre von den Sakramenten und insbesondere dem Abendmahl, von Beichte und Absolution, von geistlichem Amt und Kirche, von zulässigen Mitteln und Formen der Andacht (Bilder, Cruzifixe, Altar, Knien u. s. w.), von Zulässigkeit menschlich-kirchlicher Einrichtungen neben Gottes Wort, und bleibt der Gegensatz in den auf diesen Lehren ruhenden Einrichtungen für Cultus, Verfassung und Kirchenordnung. Es ist dieses in Eins gefaßt das, was vom lutherischen Standpunkt aus als die antimysterische Lehre der reformirten Kirche erscheint. Sie ist das allgemeine und ist ein unbedingtes Hinderniß der Union.

Das ist nicht ein Gegensatz über den bloßen Hergang bei dem Mysterium sondern über das Mysterium selbst, über die Frage, ob es an den Sakramenten, an der Schlüsselgewalt ein Wunder und Verheißung eigenthümlicher Art giebt, das noch etwas anderes und in anderer Weise gewährt, als der Glaube für sich allein, über die Frage, ob Gott durch das Mittel creatürlicher Werkzeuge und irdischer Einrichtungen uns Gnaden spendet noch außer denen, welche wir unmittelbar in Verbindung unsrer Seelen mit ihm empfangen. Es handelt sich bei diesem Gegensatze nicht um begriffliche (scholastische) Bestimmungen sondern um wesenhafte Sachen, nicht um theologische Fassungen sondern um ein tiefes religiöses Interesse. Es ist der Trost in den creatürlichen Ge-

fäßen und Leitern der göttlichen Gnade, der hier gesucht und dort abgewehrt wird. Es ist in andern Stücken das religiöse Interesse, nicht Menschensatzungen unterthan zu seyn, die da kirchliche Einrichtungen neben Gottes Wort, die da den Gebrauch von Bildern und ähnliches verbieten. Ja gerade in den begrifflichen Bestimmungen hat Calvin alles gethan, den Gegensatz auszugleichen, er ist darum in der Sache stärker als in der Fassung der Confession. Nicht bloß nach den begrifflichen Bestimmungen der reformirten Kirche, sondern noch weit mehr nach ihrer Intuition, nach der Energie ihres innersten Beweggrundes stellt sich die ganze Bedeutung desselben dar.

In diesem ganzen Gebiet des trennenden Gegensatzes bedarf auch die lutherische Kirche keiner Ergänzung oder Berichtigung durch die reformirte. Hier ist sie in der Fülle der Wahrheit, ohne Einseitigkeit oder Hinneigung zur Einseitigkeit. Für ihre Abendmahlslehre kann sie von der Widersetzung der Reformirten wohl Anlaß nehmen zu noch genauerer und sorgfältigerer Darlegung, aber nicht kann sie dieselbe modificiren, nicht Momente reformirter Lehre sich aneignen. Ihre Sakramentslehre überhaupt darf weit eher noch an Realismus gewinnen, als von reformirtem Spiritualismus aufnehmen. Ihr Bewußtseyn von Schlüsselgewalt und Ansehen des Amtes ist, wenigstens im Leben, eher zu schwach, als zu stark. In ihrer Anwendung der Kunstmittel für den Cultus ist sie ohne Fehl und ohne Versuchung, es kommt keinem Lutheraner in den Sinn, ein Cruzifix anzubeten, um gegen Bilderdienst sicher zu seyn, bedarf sie nicht erst eines Correktivs durch Bilderstürmerei.

Es kann denn auch die Unterscheidung nicht Platz greifen, ob diese Lehren, über die man uneins ist, fundamental seyen oder nicht. Daß ein Mensch selig werden kann bei der reformirten Sakramentslehre, wird nicht im entferntesten bestritten. Daß die Lehre von den Sakramenten, von der Schlüsselgewalt u. s. w. nicht in dem Grade grundlegend oder auf das Seelenheil bezüg-

lich ist, als die Lehre von der Gottheit Christi und seiner Sühne für unsere Sünde, wird ebenso wenig bestritten. Aber wo steht denn geschrieben, daß die Kirche alle Lehren, bei deren Entbehrniß ein Mensch selig werden kann, oder über denen hinaus es Lehren von noch höherer Wichtigkeit giebt, für offene Fragen erklären darf? Der Kirche ist die Hut und Wache anvertraut nicht bloß gegen die Lehren, welche heilsvernichtend oder geradezu heilsgefährdend sind, sondern auch gegen die, welche die Mittel des Heils mindernd, welche Gottes Heilsplan und Heilsordnung widerstreitend sind.

Es ist alles zusammengefaßt ein Gegensatz der Lehre über den ganzen Heilshaushalt Gottes in und mit seiner Kirche. Ueber einen Gegensatz von solchem Umfang und solchem Gewicht hinweg darf keine Einigung des Bekenntnisses geschlossen, auf einem solchen Gegensatz kann keine Kirche gegründet werden. Läßt die lutherische Kirche, indem sie sich mit der reformirten auf dem Consensus einigt, die von ihr erkannte Wahrheit außer dem kirchlichen Bekenntniß, so ist die nothwendige Folge, daß das Bewußtseyn ihres Werthes schon an sich aufgegeben ist, und daß auch das Bewußtseyn ihrer Gewißheit sich verliert, daß die künftigen Geschlechter, wenn nicht Gott sie aufs Neue dazu erweckt, sie nicht empfangen. Warum hat man denn überhaupt eine Kirche und ein kirchliches Bekenntniß? warum überläßt man die christliche Wahrheit überhaupt nicht der individuellen freien Ueberzeugung? Doch nur deshalb, weil das gemeinsame Zeugniß für die Wahrheit und die gemeinsame Sorge und Anstalt für ihre Erhaltung geboten ist. Wenn aber dem so ist, wie darf man hiervon für diese Wahrheiten abgehen, bloß um deswillen, weil eine Anzahl evangelischer Christen, und wäre es selbst bei weitem die Mehrzahl, sie ablehnt? Es handelt sich einfach um die Pflicht der Kirche zur Bewahrung der göttlichen Offenbarungen und Stiftungen. Hat Gott wirklich Sakramente in dem specifischen Sinn und eine Verheißung der Sündenvergebung durch seine

Diener und ein Amt mit Ansehn und Vollmachten eingesetzt, wie die lutherische Kirche des gewiß ist, so kann sie doch unmöglich den Glauben an einen so wichtigen und trostreichen Theil der Heilsordnung für etwas Unwesentliches erklären, nicht sie, die Mutter, zu ihren Kindern, die sie für das Heil erziehen soll, sagen, ihr könnt es so, ihr könnt es anders ansehen; sondern sie muß mit ihrem ganzen mächtigen Zeugniß die gottgestifteten Heiligthümer ehren, und ihre Angehörigen und die christliche Nachkommenschaft in dem Glauben an sie erhalten, und sie muß das gerade noch mehr, wenn auf der andern Seite eine beharrliche, grundsätzliche, tiefwurzelnde Lehre des Gegentheils durch Jahrhunhunderte besteht und in Kirchenbildungen, die über den ganzen Erdkreis sich erstrecken, eine monumentale Festigkeit erlangt hat.

Ja es ist in der reformirten Kirche eine Steigerung in dieser Lehre des Gegentheils. Zeichen dessen ist die Vorherrschaft des Zwinglianismus in Amerika, so daß das calvinische Dogma, das ein Lehrer wieder hervorsuchte, für lutherisch gehalten wurde, und die gleiche Erscheinung bei vielen reformirten Denominationen in Europa — die Bewegung in England gegen alles sogenannte Hochkirchliche — die Bewegung in Baden gegen die Kniebeugung beim Abendmahl — die Entrüstung der Reformirten auf dem Kirchentag zu Bremen 1852, daß die Privatbeichte auch nur zum Gegenstand der Besprechung ausgesetzt wurde, und vieles Aehnliche. Mit den Reformirten aber schließen hierin die Vorkämpfer des Zeitgeistes und die ungläubigen Massen zusammen. So geht der ganze Zug der protestantischen Völker jetzt dahin, den Gedanken an alles Mysterium in der Kirche von Grund aus zu beseitigen. Um so dringender ist die Aufforderung der lutherischen Kirche, ihr Zeugniß nicht in der Union verstummen oder dämpfen zu lassen.

Auch von Seiten der Menschensatzungen, welche die reformirte Kirche in Folge ihres Begriffes vom Götzendienst aufstellt, ihrer Verbote der Bilder, Kreuze, Altäre, Kniebeugung u. s. w. ist die Vereinigung nicht zulässig. Nachgeben der lutherischen

Kirche hierin wäre Aufopferung christlicher Freiheit, Einbuße wirklicher Erbauungs-, also wirklicher Heilsmittel, Verzicht auf göttliche in den Menschen gelegte und zu Gottes Verherrlichung bestimmte Gaben. Es ist nicht gestattet — und gerade die reformirte Kirche hält es am wenigsten für gestattet — Menschensatzungen, die sich für Gottes Ordnung ausgeben, nachzusehen, für gleichgültig anzuerkennen. Die lutherische Kirche könnte warlich es nicht rechtfertigen und verantworten, daß sie vor drei Jahrhunderten den Zwiespalt in der Kirche anrichtete, um sich nicht den Menschensatzungen der katholischen Kirche zu fügen, wenn sie jetzt den Menschensatzungen der reformirten Kirche sich fügen, über sie hinweg die Union schließen wollte.

Ueber dem allem beruht der gesammte reformirte Dissensus auf einem Princip, daß Gott kein Heil durch Mittel und Werkzeuge wirke, und dieses selbst ruht wieder nach seiner tiefern Wurzel bei Zwingli auf dem philosophischen Gedanken von der Alleinursächlichkeit Gottes. Es haben deshalb die abweichenden Lehren der reformirten Kirche nicht die Harmlosigkeit, wie etwa daran anstreifende Ansichten bei Kirchenvätern oder anderen älteren Theologen. Es liegt in jeder derselben die ganze Wucht dieses oberstbeherrschenden Gedankens, jede derselben lautet nicht auf ein „es ist nicht so, daß ....", sondern auf ein „es darf nicht seyn, daß .....", und es ist außer und über den einzelnen Dogmen dieser oberstbeherrschende Gedanke selbst ein Dogma und ein Dogma von nicht geringerem Gewicht als sie. Wie auf politischem Gebiete ein Princip (z. B. Volkssouveränetät, Gleichheit oder umgekehrt Unbeschränkbarkeit der fürstlichen Gewalt) an sich selbst viel bedenklicher seyn kann als seine einzelnen Anwendungen, so auch hier. An diesem Dogma von der Alleinursächlichkeit Gottes in dem damit verbundenen Sinn ist ein unbegründeter Gedanke im Reiche Gottes aufgerichtet. Es ist ein menschliches Maaß in Gottes Heilsordnung hineingetragen und dadurch die ganze Stellung zu ihr verändert. Es ist das an

sich eine Eigenmacht, die Gott die Wege beschränkt, sohin vorzeichnet, und es schmälert die Fülle, Harmonie und Kindlichkeit in Aneignung der göttlichen Gnadenstiftungen. Aus ihm kommt erkennbar jener Zug von Abstraktheit und Kahlheit des Kirchenwesens, jene Abwehr der Mysterien, jene Art republikanischen Trotzes gegen alle irdische Erhabenheit und Heiligkeit. Aber es ist gar nicht zu bemessen, welchen Einfluß es unerkannt auf die ganze Auffassungsweise, die kirchliche und selbst die politische, und damit auf den ganzen menschlichen Zustand hat. Es ist nicht bloß eine kirchenbildende, es ist auch eine weltgeschichtliche, eine weltgestaltende Macht in ihm. Und welche Bedeutung hat vollends eine solche Macht bei dem jetzigen Gährungsproceß aller religiösen, politischen und socialen Gesinnungen und Zustände. Noch viel weniger als mit den einzelnen abweichenden Dogmen der reformirten Kirche kann deshalb die lutherische Kirche mit diesem ihrem obersten Dogma, ihrem Materialprincip, das unausgesprochen alles beherrscht, die Union schließen. Es ist dies der andere Geist, den Luther empfand und um deswillen er Zwingli die Hand gleich als das Sinnbild der Bekenntniß-Einigung weigerte.

Dem allem gegenüber müssen wir den Glauben an das Mysterium bekennen, an das Mysterium nicht bloß im inwendigen Seelenleben, sondern auch in den gottgestifteten Einrichtungen, insonderheit den Glauben an das Geheimniß der vollkommenen geistig-leiblichen Vereinigung mit dem Erlöser in seinem Abendmahl. Wir müssen die schriftmäßige Wahrheit hierin nach ihrer ganzen Lauterkeit und ihrem ganzen Gewicht bezeugen. Wir müssen im Danke gegen Gott seinen Gnadenstiftungen die volle Ehre geben. Wir müssen den kindlichen Sinn, der die in Seine Kirche gelegten Segnungen einfältig hinnimmt, der auf Seine Herabkunft und Einkehr bei uns, nicht auf unsern Aufschwung zu ihm vertraut, den Unsern und der ganzen evangelischen Christenheit bewahren. Wir müssen die Freiheit von Menschensatzungen für Gott selbst vindiciren, daß es ihm gestattet ist, durch das

Mittel der Creatur, nicht bloß unmittelbar in Person, uns Gnade mitzutheilen, und müssen sie für uns vindiciren, daß es uns gestattet ist, durch das Mittel der Creatur, in ihrer künstlerischen Gestaltung, Gott zu verherrlichen, und müssen sie der Kirche vindiciren, daß es ihr gestattet ist, auch außer Gottes Wort heilsame Ordnungen zu gründen. Wir müssen das Band zu der Einen Kirche, die durch alle Zeiten geht, pflegen. Wir müssen den Geist unserer Kirche als eine Macht für die weltgeschichtliche Entwicklung, als eine besondere Stütze für alle persönliche Autorität und alle geschichtliche Ordnung festhalten. Darum müssen wir unser lutherisches Bekenntniß unversehrt, unvermischt, unabgeschwächt behaupten, und müssen wir unsere Kirche, die auf dieses Bekenntniß sich gründet und dieses Bekenntniß für alle Zeiten zu erhalten zu ihrer Aufgabe hat, selbständig und ihrer selbst mächtig behaupten. Das heißt, wir dürfen nicht in die Union willigen.

So verhält es sich ganz allgemein gegenüber der reformirten Kirche, auch da, wo sie der Prädestinationslehre förmlich entsagt hat. Wo sie nun aber überdieß die Prädestinationslehre bekennt oder doch zuläßt, was doch meistens der Fall, da ist dieses ein zweites, zum mindesten ebenso starkes und tiefgreifendes Hinderniß der Union. Für diese Lehre kann doch gewiß nicht behauptet werden, daß der Streit über sie bloß wissenschaftliche Fassung, scholastische Bestimmung, für das Seelenheil gleichgültige Dinge betreffe. Von ihr ist es schon der menschlichen Erkenntniß offenbar, welche große Gefahr sie für das Seelenheil hat durch Täuschung über eine unverlierbare Gnade, durch Verzweiflung über eine unabwendbare Verdammniß, durch Hochmuth über besondere göttliche Gunst und Auswahl. Selbst der offenbarungsabgeneigten Zeitvorstellung müßte es einleuchten, daß die Kirche es nicht als offene Frage belassen darf, ob man Gott zuschreibe, er habe eine Classe von Menschen in grundlosem (absolutem) Rathschluß zur Sünde und Verdammniß erschaffen, um sich durch ihr

Leiden zu verherrlichen. Auch in dieser Lehre bedarf die lutherische Kirche keiner Ergänzung und keines Correktivs durch die reformirte. Es mag immerhin die Philosophie der Conkordienformel ungenügend seyn, das heißt das Problem göttlicher Weltlenkung und menschlicher Freiheit nicht lösen. Das ist gar nicht Aufgabe der Kirche*). Aber die Seelenstellung der lutherischen Kirche ist hierin völlig lauter und ist in ihr keine Versuchung, menschliches Vermögen und menschliches Verdienst zu überschätzen. Sie gerade hat solche Ueberschätzung aus der Wurzel beseitigt, ohne in den entgegengesetzten Irrthum eines göttlichen Fatums der Seligkeit und Verdammniß zu verfallen. Auch der Prädestinationslehre gegenüber hat deshalb die lutherische Kirche die unabweisbare Pflicht des Zeugnisses von der allgemeinen Barmherzigkeit Gottes und Seinen Friedensgedanken gegen alle Menschen. Sie kann auch dieses Zeugniß nicht dämpfen und abschwächen lassen durch die Union.

Es ist sonach nicht der Eifer um unsere Bekenntnißschriften, nicht eine abgöttische Verehrung dieser menschlichen Fassungen, was uns zum Widerstand gegen die Union bewegt, sondern der Eifer um die bestimmten göttlichen Wahrheiten und Stiftungen. Wir halten an unserem Bekenntnisse gegenüber dem Katholicismus und gegenüber dem Rationalismus nicht aus blinder An-

---

*) Dagegen sagt freilich Stier, „Verdiente Parodie des jüngsten Fünf und Neunzigers" These 63: „Wegen der nur zum Theil bei den Reformirten vorhandenen „„abscheulichen"" Lehre von Vorherbestimmung zur Verdammniß ihre Kirche wegzustoßen, wäre die lutherische Kirche nur dann befugt, wenn sie das Geheimniß göttlichen Willens und menschlicher Freiheit ohne Selbstwiderspruch klarer zum Verständniß gebracht hätte". Eine Parodie dieser Parodie aber dürfte dann sagen: Wegen Läugnung der Gottheit Christi die Kirche der Unitarier und Rationalisten wegzustoßen wäre die christliche Kirche nur dann befugt, wenn sie das Geheimniß, daß Gott Mensch geworden, ohne Selbstwiderspruch klarer zum Verständniß gebracht hätte. Ferner wegen Läugnung des persönlichen Gottes die Pantheisten und Atheisten wegzustoßen, wäre die christliche Kirche nur dann befugt, wenn sie das Geheimniß eines überweltlichen Gottes, einer Schöpfung aus Nichts, eines Anfangs der Welt in der Zeit ohne Selbstwiderspruch klarer zum Verständniß gebracht hätte. Also Union mit den Freigemeinden!

hänglichkeit oder aus bloßer Pietät gegen die Urkunden des 16. Jahrhunderts, sondern weil wir durchdrungen sind von dem lebendigen Glauben, daß wir das Heil aus Gnaden empfangen, nicht durch des Gesetzes Werke, und von dem lebendigen Glauben, daß Christus der Sohn Gottes und nicht ein bloßer weiser Mann war. Ebenso halten wir auch an unserem Bekenntnisse gegenüber den Reformirten nicht um dieser Urkunden und ihrer Fassungen willen, sondern weil wir durchdrungen sind von dem Glauben an die gottgestifteten Mysterien und Vollmachten, und weil wir durchdrungen sind von dem Glauben an die Allgemeinheit des göttlichen Erbarmens und die Aufrichtigkeit der göttlichen Aufforderung und an die entscheidende Macht eines jeden gegenwärtigen Augenblicks für das Seelenheil. Dieser unser Glaube ist lebendiger, stärker, bestimmter, als die Bekenntnißschriften ihn auszudrücken vermochten. Wir könnten allenfalls alle unsere Bekenntnißschriften von der Augustana bis zur Conkordienformel über Bord werfen — die Kirche kann ja nöthigenfalls auch ohne Bekenntnißschriften bestehen, wie die christliche Kirche vor dem Nicänum, die evangelische vor der Augustana bestanden hat — aber unser Glaube an diese Wahrheiten und an diese Mysterien bliebe doch bestehen, und unser klares und sicheres Bewußtseyn, daß ein diametraler Widerspruch gegen denselben auf der reformirten Seite ist, bliebe auch bestehen. Die Bekenntnißschriften sind nur die Mauern unseres Glaubens, wir vertheidigen sie nicht aus Liebe zu ihnen selbst, sondern aus Liebe zu dem Zion, das sie umschließen und schützen.

Hierin können wir uns nicht beirren lassen durch die Banalphrasen, welche man gegen uns schleudert*) von „ungeschichtlichem Repristiniren“ und „unevangelischem Buchstaben- und Gesetzeswesen“, und von einem „alten Evangelium und neuen Gesetzesthum“. Ist jedes Zeugniß bestimmten Glaubens und be-

*) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft in Vorrede und erster Abhandl. 1858, als Beispiel für unzählige andere Schriften.

stimmter Lehre in der Kirche Gesetzesthum? Ist jede Glaubensgemeinschaft mit der Kirche vor achtzehn Jahrhunderten oder der Kirche vor drei Jahrhunderten Repristination? Wenn aber nicht, was ist mit dem Unglimpf solcher Gemeinplätze ausgerichtet und bewiesen? Wir haben dagegen eine Bestätigung an dem Vorbild der Frommen und Erleuchteten durch alle Zeiten der lutherischen Kirche. Nicht bloß die Eiferer sondern die gediegensten Theologen wie Luther selbst, Brenz, Chemnitz, Joh. Gerhard u. s. w. und die mildesten einfachsten Seelen wie Paul Gerhard, Nikolai, Arndt, Spener, Franke, Bengel u. s. w. haben die Vereinigung mit dem reformirten Bekenntniß als schlechthin unzulässig abgewiesen. Und sollte denn wirklich das Gewissen einer glaubensvollen kindlichen Zeit ein trügliches gewesen, und dagegen das Gewissen unserer von den Fesseln des Rationalismus und Pantheismus erst kürzlich und vielleicht nicht gänzlich gelösten Theologie ein untrügliches seyn?

Also, wird man fragen, ist keine Union möglich außer dadurch, daß die Reformirten lutherisch werden? Das folgt mit nichten aus dem Gesagten. Allerdings jene unterscheidenden Lehren und Grundsätze müßten die Reformirten aufgeben, wenn wir uns mit ihnen einigen sollen. Das liegt in der Natur der Sache. Aber damit werden sie nicht lutherisch. Die reformirte Kirche ist noch etwas anderes als diese ihre abweichenden Lehren. Sie ist eine kirchliche Gemeinschaft mit einer durch die ganze Geschichte bewährten Eigenthümlichkeit und besonderen Mission. Jene unbedingte Hochachtung des Wortes Gottes auch in seinem unerkannten Inhalt und seine unmittelbare Hereinstellung mitten in unser Leben, jene Hut und Wache gegen unbegründete Heiligthümer, wo sie nicht die begründeten abwehrt, jene Richtung nach Bethätigung des Glaubens, nach Gründung eines geheiligten Gemeindewesens und die Thatkraft in demselben — das sind eigenthümliche und tiefgehende Züge, durch welche die reformirte Kirche, auch wenn sie jene Lehren aufgiebt, reformirte Kirche, eine



bestimmte Individualität und Faktor im Großen der Kirche Gottes bleibt. Nicht die Ablehnung der Heilsvermittlung durch kirchliche Akte (der antimysterische Gedanke), sondern die Gegenwart der Majestät Gottes in und mit Seinem Wort, welche das Leben der Einzelnen und der Gemeinde erfüllt (der deoglorificirende Gedanke) ist der wirkliche Kern des reformirten Kirchthums. Diese Gaben und Leistungen, diesen kostbaren Kern bringt die reformirte Kirche auch nach Beseitigung jener abweichenden Lehren bei der Vereinigung als Schatz und Mitgift mit, so daß sie nicht gleich einer kezerischen Sekte, der man Fehler vergiebt, aufgenommen würde, sondern als eine begnadigte Gemeinde mit der andern zusammenschlösse. Wäre solche Union etwa gegen die Pietät der Reformirten für ihre geistlichen Väter und Blutzeugen? In göttlichen Dingen gilt keine Pietät für Menschen. Das Andenken an den Gekreuzigten und sein Testament ist doch noch höher über dem Andenken an diese Blutzeugen. Ueberdieß sind diese Blutzeugen gar nicht für jene Mysteriumsläugnung gestorben — wäre das, so wären sie die Opfer nicht ihres Glaubens sondern ihrer menschlichen Meinung geworden, und diese Meinung wird durch ihr Opfer nicht zum heiligen Glauben — sondern sie sind gestorben für das gemeinsame Evangelium und für jene Herrlichkeit des Reiches Gottes, die in dem specifischen reformirten Kirchenwesen sich darstellt, und ihre Feier und Verehrung als Blutzeugen für diese specifisch reformirte Verherrlichung Gottes in der Gemeinde sollen die Reformirten nicht aufgeben, sondern wir wollen in derselben ihre Genossen seyn. Oder wäre solche Union gegen die Gleichheit, weil in den Streitpunkten doch die lutherische Kirche Recht behielte? Daß keine Kirche bei der Einigung mehr Irrthümer oder Mängel einzugestehen und aufzugeben, keine weniger Vorzüge sich zu rühmen habe, als die andere, also keine sich etwas vergebe, das ist die weltliche Art Union zu machen. Ihre Früchte haben wir gesehen. Die geistliche Art ist

stimmter Lehre in der Kirche Gesetzesthum? Ist jede Glaubensgemeinschaft mit der Kirche vor achtzehn Jahrhunderten oder der Kirche vor drei Jahrhunderten Repristination? Wenn aber nicht, was ist mit dem Unglimpf solcher Gemeinplätze ausgerichtet und bewiesen? Wir haben dagegen eine Bestätigung an dem Vorbild der Frommen und Erleuchteten durch alle Zeiten der lutherischen Kirche. Nicht bloß die Eiferer sondern die gediegensten Theologen wie Luther selbst, Brenz, Chemnitz, Joh. Gerhard u. s. w. und die mildesten einfachsten Seelen wie Paul Gerhard, Nikolai, Arndt, Spener, Franke, Bengel u. s. w. haben die Vereinigung mit dem reformirten Bekenntniß als schlechthin unzulässig abgewiesen. Und sollte denn wirklich das Gewissen einer glaubensvollen kindlichen Zeit ein trügliches gewesen, und dagegen das Gewissen unserer von den Fesseln des Rationalismus und Pantheismus erst kürzlich und vielleicht nicht gänzlich gelösten Theologie ein untrügliches seyn?

Also, wird man fragen, ist keine Union möglich außer dadurch, daß die Reformirten lutherisch werden? Das folgt mit nichten aus dem Gesagten. Allerdings jene unterscheidenden Lehren und Grundsätze müßten die Reformirten aufgeben, wenn wir uns mit ihnen einigen sollen. Das liegt in der Natur der Sache. Aber damit werden sie nicht lutherisch. Die reformirte Kirche ist noch etwas anderes als diese ihre abweichenden Lehren. Sie ist eine kirchliche Gemeinschaft mit einer durch die ganze Geschichte bewährten Eigenthümlichkeit und besonderen Mission. Jene unbedingte Hochachtung des Wortes Gottes auch in seinem unerkannten Inhalt und seine unmittelbare Hereinstellung mitten in unser Leben, jene Hut und Wache gegen unbegründete Heiligthümer, wo sie nicht die begründeten abwehrt, jene Richtung nach Bethätigung des Glaubens, nach Gründung eines geheiligten Gemeindewesens und die Thatkraft in demselben — das sind eigenthümliche und tiefgehende Züge, durch welche die reformirte Kirche, auch wenn sie jene Lehren aufgiebt, reformirte Kirche, eine

bestimmte Individualität und Faktor im Großen der Kirche Gottes bleibt. Nicht die Ablehnung der Heilsvermittlung durch kirchliche Akte (der antimysterische Gedanke), sondern die Gegenwart der Majestät Gottes in und mit Seinem Wort, welche das Leben der Einzelnen und der Gemeinde erfüllt (der deoglorificirende Gedanke) ist der wirkliche Kern des reformirten Kirchthums. Diese Gaben und Leistungen, diesen kostbaren Kern bringt die reformirte Kirche auch nach Beseitigung jener abweichenden Lehren bei der Vereinigung als Schatz und Mitgift mit, so daß sie nicht gleich einer ketzerischen Sekte, der man Fehler vergiebt, aufgenommen würde, sondern als eine begnadigte Gemeinde mit der andern zusammenschlösse. Wäre solche Union etwa gegen die Pietät der Reformirten für ihre geistlichen Väter und Blutzeugen? In göttlichen Dingen gilt keine Pietät für Menschen. Das Andenken an den Gekreuzigten und sein Testament ist doch noch höher über dem Andenken an diese Blutzeugen. Ueberdieß sind diese Blutzeugen gar nicht für jene Mysteriumsläugnung gestorben — wäre das, so wären sie die Opfer nicht ihres Glaubens sondern ihrer menschlichen Meinung geworden, und diese Meinung wird durch ihr Opfer nicht zum heiligen Glauben — sondern sie sind gestorben für das gemeinsame Evangelium und für jene Herrlichkeit des Reiches Gottes, die in dem specifischen reformirten Kirchenwesen sich darstellt, und ihre Feier und Verehrung als Blutzeugen für diese specifisch reformirte Verherrlichung Gottes in der Gemeinde sollen die Reformirten nicht aufgeben, sondern wir wollen in derselben ihre Genossen seyn. Oder wäre solche Union gegen die Gleichheit, weil in den Streitpunkten doch die lutherische Kirche Recht behielte? Daß keine Kirche bei der Einigung mehr Irrthümer oder Mängel einzugestehen und aufzugeben, keine weniger Vorzüge sich zu rühmen habe, als die andere, also keine sich etwas vergebe, das ist die weltliche Art Union zu machen. Ihre Früchte haben wir gesehen. Die geistliche Art ist

es, daß jede alles aufgebe, was an ihr Irrthum oder Mangel ist, und daß keine irgend etwas einbüße oder vergleichgültige an dem, was ihre göttliche Wahrheit und ihre göttliche Mission ist. Nicht die gegenseitige Vergleichung und Abrechnung über Vorzug und Mangel, sondern die gemeinsame Demüthigung unter Gott und Hingebung an seine Wahrheit und sein vorgestecktes Ziel führt zu wahrer Union. Wir bilden uns nicht ein, solche Union bewirken zu können. Aber wir müssen darauf bestehen und sind darin gerechtfertigt, daß wir auf Union anderer Art nicht eingehen dürfen.

Die lutherische Kirche hat die reine Lehre. Sie hat die reine Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ungetrübt durch die Prädestination. Sie hat die reine Lehre von der Kirche und den in sie niedergelegten Gnadenmitteln. Sie hat die wirkliche Freiheit von Menschensatzungen, die wirkliche Freiheit von selbsterdachten Menschenlehren. Sie hat damit die Gabe und Kraft der fortschreitenden Erkenntniß, der fortschreitenden Auffassung und Würdigung der Dinge vom wahren Centrum aus in reinem Prospekt. Das ist das Pfund, das ihr anvertraut ist, und wenn dereinst von ihr Rechenschaft gefordert werden wird, wie sie mit diesem Pfunde gewuchert, darf sie sich nicht in der Lage befinden, antworten zu müssen: ich habe es vergraben unter vereinigenden neutralen Bekenntnissen, unter zwiefach zu verstehenden Formeln, da war es verdeckt und gesichert, daß es nicht gefunden und erkannt werden möge!

Das ist unsere Gebundenheit an lutherisches Bekenntniß und lutherische Kirche, die uns die Union verbietet. Da ist nicht Lieblosigkeit, Mißachtung, Eifer gegen die reformirte Kirche, nicht Erhitzung für eine Trefflichkeit und Vollkommenheit unserer eigenen Kirche. Es ist einfach Gehorsam und Treue gegen die göttliche Offenbarung, ist die Pflicht des kirchlichen Zeugnisses für die wahre heilbringende Lehre und der kirchlichen Bewahrung

derselben, ist der nüchterne, aber feste, gottgebundene Wille, von dieser Pflicht nicht zu weichen.

Siebentes Kapitel.

Die Gründe gegen die Union aus den begleitenden Gefahren.

Vom Standpunkt des lutherischen Bekenntnisses ist die Union ihrem Begriffe und Wesen nach, daher schlechthin unzulässig, sie widerstreitet diesem Bekenntniß, widerstreitet den Pflichten, die es unabweisbar auflegt. Das ist im vorigen Kapitel gezeigt worden. Aber auch vom Standpunkt des allgemeinen evangelischen Glaubens und bloß nach ihren Wirkungen für diesen betrachtet hat die Union ein Gefolge von Gefahren, und muß sie deshalb auch den allgemein evangelisch d. i. unionistisch Gläubigen als unzulässig sich darstellen, so lange die Mittel nicht aufgezeigt sind, diese Gefahren sicher zu beseitigen.

Erstens die Union wird — das ist Thatsache — **von dem Unglauben mißbraucht**, indem er sich ihrer als Banner und Handhabe bedient. Die Losungen von Vernunft und Aufklärung und Denkglauben und philosophischer Religion werden wenig mehr vernommen, alles das mündet jetzt in den einen Ruf nach der Union. Es giebt keinen ungläubigen Prediger, Patron, Magistrat, giebt kein liberales oder radikales Zeitungsblatt, die sich nicht auf die Union beriefen, nicht die eifrigsten Vorkämpfer der Union wären. Dieselben Elemente, die früher offen gegen das positive Christenthum, gegen Pietismus, Mysticismus, Frömmelei standen, lassen diese Fragen ganz unberührt, sie haben angeblich kein anderes Ziel, kein anderes Maaß, kein anderes Wort, als allein die Union. Und wer könnte läugnen, daß sie klüglich handeln, da sie für die Union zu streiten sich den Anschein geben. Man be-

seitigt den gläubigen Prediger aus dem Vorwand seines Lutherthums, und man erhält, da Gläubige anderer Art überhaupt oder in der Gegend selten sind, den gewünschten anständigen Rationalisten, man opponirt der liturgischen Form, von der der lutherische Pastor nicht lassen kann, und man wird damit den ganzen Mann und seine evangelische Wachsamkeit los. Man erregt die Völker gegen die Exklusivität, Intoleranz, Buchstabenorthodoxie der Lutheraner. Hat man aber in Deutschland die Lutheraner niedergekämpft, so hat man den bei weitem größten Theil der gläubigen Protestanten niedergekämpft, und bricht einmal der Sturm gegen exklusive Religion los, so geht er nicht bloß gegen das Lutherthum, sondern gegen das Christenthum, das seinem Wesen nach exklusive Religion ist.

Zweitens die Union provocirt zu Consequenzen, die weit über sie hinausführen. Es ist nach Folgerichtigkeit kein Stehenbleiben bei der Indifferenzirung der Unterscheidungslehren. Darf man diese wichtigen Stücke des Bekenntnisses aufgeben, nicht aus inneren Gründen gesteigerter Einsicht, sondern zur Vereinigung mit Andersdenkenden, warum nicht auch andere Stücke des Bekenntnisses, warum nicht das ganze Bekenntniß? So hat es sich denn auch in der That herausgestellt. Gleich bei der ersten Verkündigung der Union in Preußen jubelte die rationalistische Theologie, nunmehr habe es mit den Bekenntnissen ein Ende, denn in der Union könne doch weder lutherisches noch reformirtes Bekenntniß gelten, und daß beide mit einander gelten, die doch einander widerstreiten, sey eine Ungereimtheit. Anders nach Geist und Absicht aber nicht anders in Erfolg machte es später die Vermittlungstheologie, welche die hauptsächliche Vorkämpferin der Union, welche das wissenschaftliche Element ist, das sie trägt. Auch sie erklärte, wie ich oben ausgeführt habe, auf der Generalsynode 1846 einmüthiglich, die Union könne nicht bei der Indifferenzirung der confessionellen Differenzlehren, also bei dem Consensus der beiden Confessionen stehen bleiben, das

Unionsprincip erheische, auch in allen anderen Lehren eine Scheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem vorzunehmen. Auch sie dringt kraft des Unionsprincips mit allem Nachdruck auf Beseitigung des bindenden Ansehens der ökumenischen Bekenntnisse. Auch sie lehrt kraft des Unionsprincips und als Fundament der Union, daß unter den Aposteln selbst verschiedene Lehrtropen, die nicht mit einander in Einklang zu bringen sind, bestanden, und daß die h. Schrift nicht Wort Gottes sey sondern nur Wort Gottes enthalte, daß selbst die Thatsachen der biblischen Erzählung, so weit sie nicht von allen Evangelisten bestätigt werden, z. B. die Empfängniß vom h. Geist, als unverbürgter Lehrtropus anzusehen. Summa diese Theologie selbst erklärt ausdrücklich und feierlich, daß die Union gar keine Berechtigung hat, eine pure „Inkonsequenz" ist, wenn sie nicht alle diese Folgen und Forderungen ihres eigenen Princips vollzieht (s. o. S. 381). Von allem dem, was 1846 gesagt und gethan worden, ist nichts widerrufen. Das Buch J. Müller's ist vielmehr eine wiederholte Bekräftigung. Andere Theologen der Schule machen ein wahres Geschäft daraus, die h. Schrift in Paulinische und Johanneische u. s. w. Lehrtropen aufzulösen. Ja die Energischsten unter den Vorkämpfern der „gläubigen Theologie" z. B. Stier proklamiren es offen, daß sie keine andere Union wollen als eine solche, die sich von allen bisherigen Bekenntnissen emancipirt. Es ist also nach dem eigenen Zeugniß der Unionstheologie nicht möglich, bei der Union (im eigentlichen Sinne) stehen zu bleiben, man kann die Union zwischen Lutheranern und Reformirten für sich allein nicht haben, man kann sie nur haben auf Grund einer ganz neuen Stellung zum Bekenntniß, ja einer ganz neuen Stellung zur h. Schrift, und zwar einer Stellung, die offenbar in Bekenntniß und in h. Schrift alles in Frage stellt.

Auch von einer anderen Seite hat sich die Unmöglichkeit, bei der Union stehen zu bleiben, gezeigt, nemlich da, wo nicht die Vermittlungstheologie sondern mehr der Pietismus die Triebfeder der

Union ist. Man hat zur Rechtfertigung der Union sonst nur geltend gemacht, daß es sich ja nur um die Abweichungen zwischen Lutheranern und Deutsch-Reformirten handle, diese aber, da die Deutsch-Reformirten nicht Anhänger Zwingli's, ja eigentlich nicht einmal Calvin's sondern vielmehr Melanchthon's seyen, die Prädestination nicht bekännten, nicht fundamental seyen. Nun wird die evangelische Allianz dargeboten als ein Band der Gemeinschaft mit allen Sekten oder Denominationen Englands und Amerika's, und siehe da, nun werden auch die Abweichungen der Prädestinatianer, Zwinglianer, Baptisten und Methodisten u. s. w. für nichtfundamental erklärt! Daß man nicht einen Kirchenorganismus mit diesen allen bildet, liegt nur an äußerlichen Schwierigkeiten und mehr an diesen Denominationen, die doch ihrer Kirchengemeinschaft treu sind, als an den deutschen Unionisten. Aber die Abendmahlsgemeinschaft wurde auch mit ihnen vollzogen. Wie viele Unionisten sind denn, die nicht an der evangelischen Allianz sich betheiligt haben, die aus Grundsatz von dieser Abendmahlsgemeinschaft sich ferne hielten? Ja hätten nicht die Lutheraner ihre Stimme erhoben, so wäre wohl die Abendmahlsgemeinschaft nach allgemeiner und eklatanter geworden. Die Begeisterung ist, wie Berlin und Stuttgart zeigen, dieselbe für die evangelische Allianz wie für die Union. Fast alle Notabilitäten der Union haben sich an der Zeitschrift, welche sich als das Organ des „deutschen Zweiges des evangelischen Bundes" ankündigt, betheiligt. Es ist die evangelische Allianz bereits annähernd in die Stelle und die Rechte der Union getreten. Wir sind faktisch zu Kirchengenossen der Baptisten, Methodisten u. s. w. erklärt. Durch die Union wird demnach bei uns das englisch-amerikanische Sektenwesen angebahnt. Und auf was für einer schiefen Ebene der deutsche Zweig des evangelischen Bundes selbst steht, haben die Verhandlungen der Berliner Versammlung gezeigt.

Drittens die Union erschüttert den Rechtsbestand der Kirche. Aller Rechtsbestand der Kirche ruht auf dem Be-

kenntniß. Wenn nun dieses aufgegeben, indifferenziirt ist mit seinem Gegentheil, wo soll die rechtliche Norm der Entscheidung hergenommen werden? Die Reformirten berufen sich unter der Union auf ihr Bekenntniß, daß kein Knieen beim Empfang des Abendmahls, kein Altar, kein Cruzifix zuläßig sey, die Lutheraner daß ihr Bekenntniß gerade die Freiheit hierfür und den vollen Gebrauch aller Erbauungsmittel fordere. Jene verbieten die Nothtaufe, die Privatbeichte, diese nehmen sie in Anspruch. Wo ist da noch eine Norm der Entscheidung? Man kann indifferente Spendeformeln geben; aber man kann nicht eine Indifferenz unter diesen kirchlichen Instituten und Ordnungen einnehmen. Der Ausgang wird dann in der Regel der seyn, daß zu Gunsten des reformirten Theils, dessen Grundsätze populärer sind, entschieden wird, aber das kann man doch nicht für Recht ausgeben. Die preußische Agende kam zum Theil über diese Schwierigkeiten hinweg, weil sie in eine kirchlich indolente Zeit fiel, und die landesherrliche Macht so gewaltig überwog. Sie zeigen sich dagegen in ihrer ganzen Stärke jetzt in Baden. Der Widerstand gegen die anerkennenswerthe Agende stützt sich nicht ohne Grund auf das reformirte Bekenntniß. Wo nun vollends die Union, wie ihre Anhänger es fordern, nicht nur Gründung unirter Gemeinden sondern Umwandlung der deutschen Landeskirchen in unirte Kirchen ist, da weicht das ganze bisherige rechtliche Fundament des Kirchenwesens. Denn wenn einmal das Beispiel gegeben ist, ohne eine tiefere Erkenntniß der Wahrheit allein zu dem Zwecke, die dissentirenden Menschen zu vereinigen, die bisher zu Recht bestehende Kirche aufzuheben, und eine andere Kirche, in der die Gegensätze offene Fragen sind, an deren Stelle zu setzen, so ist kein Grund und darum keine Bürgschaft, daß nicht in Zukunft auch diese jetzt gegründete Kirche wieder aufgehoben und eine noch weitere Kirche gegründet werde zu dem gleichen Zweck, etwa die Anhänger der Vernunftreligion und die Anhänger des Christenthums zu vereinigen. Ja es ist schon jetzt

kein Recht, den Andrang derer abzuwehren, die ihre verneinenden Lehren für gleichartig und gleichberechtigt mit den christlichen ausgeben. Es wird allen dissentirenden Lehrern nicht bloß Vorwand sondern Grund und Titel gegeben, daß ihre Abweichungen von dem Consensus der Evangelischen nicht schlechter behandelt werden dürften, als die Abweichungen unter den Evangelischen selbst, die man zusammen sanktionirt*). So wird die Unverbrüchlichkeit des Rechts der bestehenden, öffentlich verbürgten Kirche und die feste Ordnung in der Kirche erschüttert.

Nimmt man jene Conflikte zwischen dem Rechte der Lutheraner und der Reformirten auf ihre bekenntnißmäßigen Einrichtungen aus, so liegt das alles allerdings nicht im Wesen der Union. Ihrem Wesen nach steht die Union auf dem Glauben an die h. Schrift als an das Wort Gottes und auf den ökumenischen Bekenntnissen und auf dem Consensus der lutherischen und reformirten Kirche. Darin hat sie ein positiv-christliches und ein reichhaltiges Bekenntniß, und kann ihr nichts vorgeworfen werden als die Einbuße der lutherischen Wahrheit. Eine unirte Kirche oder Gemeinde kann deshalb in reichem Segen stehen, ebenso wie auch eine reformirte es kann. Eines der schlagendsten Beispiele ist die evangelische Brüdergemeinde, die zwar keineswegs als die normative Kirche aber als ein werthvolles Kirchlein in der Kirche zu schätzen ist. An sich ist daher die Union nicht verantwortlich dafür, daß der Unglaube sie zum Vorwand nimmt, daß die Anhänger der Vermittlungstheologie und die evangelische Allianz Consequenzen aus ihr ziehen, die zwar logisch richtig aber

---

*) Als Uhlich zur Verantwortung gezogen wurde, daß er das apostolische Symbolum bei der Taufe u. dergl. fortließ, antwortete er: „Fehlt einem solchen Verfahren nicht selbst der Schein sogenannter historischer Berechtigung, wenn man sieht, wie die Kirchenbehörde eine Lehre, welche die Reformatoren mit großem Nachdruck als eine Grundthatsache und Grundwahrheit hinstellten, nemlich die Lehre von der persönlichen Gegenwart Christi im Abendmahl, fallen läßt, also von dem Grunde, auf welchem die Reformatoren standen, herunter tritt?"

nicht praktisch nothwendig sind, daß sie in dem und jenem Lande unter Aufhebung der zu Recht bestehenden Kirche eingeführt wird. Allein in Deutschland, wo der historische Rechtsbestand der Kirche überwiegend lutherisch ist, wo das neuerwachte christliche Glaubensleben jetzt überwiegend lutherisch ist, wo daneben der Unglaube mit allen seinen Mächten und in allen seinen Abstufungen los ist und jedes dargebotene Mittel gegen den Kirchenbestand ergreift, wo im Allgemeinen die Union nicht, wie in der Brüdergemeinde, aus einem neuen und neugestaltenden positiven Glaubenstrieb hervorgeht, der dann selbst die ihm entsprechenden Einrichtungen erzeugt, sondern aus dem bloßen Verlangen, die Unterscheidung aufzuheben, in Deutschland heftet sich alles dieses an die Union. Deshalb, wenn man die deutschen Landeskirchen zu unirten zu machen unternimmt, so wird man in der Regel und mit seltenen Ausnahmen nicht Kirchen evangelischen Glaubens, sondern Kirchen des Rationalismus oder im günstigeren Falle eine Mitte zwischen Glauben und Rationalismus als das letzte Ergebniß erhalten.

In der That hat auch die Union in der evangelischen Kirche vielmehr unsägliche Trennung angerichtet, als Einigung bewirkt. An die Stelle der zwei Partheien in Deutschland, Lutheraner und Reformirte, die wirklich nicht so feindlich mehr standen, sind durch die Union drei Partheien mit unzähligen Unterabtheilungen getreten, die, weil es sich nicht bloß um Lehre, wie zwischen Katholiken und Protestanten, Lutheranern und Reformirten, sondern um Besitz und Verlust der Kirche handelt, in gespanntem, ja feindseligem Gegensatze gegen einander sich befinden. Ueber dem allem ist noch eine Spaltung unter den Landeskirchen in Deutschland eingetreten, und die Lutheraner der unter der Union stehenden Landeskirchen werden von den anderen Landeskirchen nicht mehr als Bekenntnißgenossen anerkannt.

Es ist gewiß ein wohlgemeintes, ächt christliches Sehnen nach der Einigung der Getrennten. Allein darf der Mensch die

Scheidung, die Gott zugelassen, und zu deren Beendigung Er die Mittel versagt, aus eigner Macht zu beendigen sich vorsetzen? Ist uns die Gabe nicht verliehen, jene Irrthümer oder Unklarheiten, durch welche die abgesonderten Kirchenbildungen wurden, zu beseitigen, so können wir auch die Absonderung selbst nicht aufheben. Dadurch, daß man den Knoten zerhaut statt ihn zu lösen, mag man wohl Reiche erobern, aber nicht Kirchen stiften.

Achtes Kapitel.

Die Wahrheit an der Union.

Wenn nach diesen Ausführungen die Union, d. i. die äußere Vereinigung der beiden Kirchen zu einer ununterschiedenen Kirche, als unbegründet erscheint, so ist doch der Zug unsrer Zeit nach Annäherung und Einigung der Christenheit und insonderheit der beiden Hauptkirchen der Reformation wohl begründet, und muß diese Annäherung und Einigung, soweit sie wirklich gereift und nicht aus menschlicher Macht vorweggenommen ist, anerkannt und gepflegt werden. Es ist eine innere Werthschätzung und Gemeinschaft unter den beiden Confessionen geboten, die nothwendig sich sowohl im Leben der Einzelnen als auch in der Haltung der Kirchen selbst bewähren muß. Durch solches Verhalten zu der reformirten Kirche nimmt dann die lutherische Kirche gegenwärtig eine Stelle ein, die von der Stellung der alten lutherischen Kirche verschieden ist; es ist eine Berichtigung und Abänderung der alten lutherischen Kirche, und das ist nicht möglich und nicht zulässig ohne deutliches Bewußtseyn, daß diese hierin nicht das Richtige erkannte. Es wird damit zwar der alten lutherischen Kirche nach wie vor Recht gegeben, daß sie die bestimmten Lehren und Richtungen der reformirten Kirche verwarf und deshalb die Vereinigung ablehnte; aber es wird ihr nicht Recht darin gege-

ben, daß sie der reformirten Kirche nach ihrer ganzen Existenz und Wirksamkeit die Anerkennung und das Bewußtseyn christlicher Gemeinschaft versagte. Diese Berichtigung in der Stellung der alten lutherischen Kirche darf sich nun freilich nicht bloß auf das Verhältniß der reformirten Kirche, sie muß sich nicht minder auf das Verhältniß zur katholischen Kirche und selbst zu den bessern Sekten erstrecken, nur daß das Gemeinschaftsband zur (calvinisch-) reformirten Kirche von weit höherem Grade und von ganz anderer Art, daher auch von ganz anderen Folgen seyn muß. Ohne das ist sie auch für jenes nicht gerechtfertigt, sondern wäre sie bloß Ausfluß einer falschen Würdigung der Unterscheidungslehren zwischen lutherischer und reformirter Kirche, bloßer Indifferentismus. Es ist mir zum Vorwurf gemacht worden, daß ich bei meiner so starken Betonung des lutherischen Bekenntnisses doch im Widerspruch mit dem lutherischen Bekenntniß (Schmalkaldische Artikel) bestreite, daß der Pabst der Antichrist sey, als wenn die Beurtheilung einer geschichtlichen Erscheinung ein Dogma und Stück des Bekenntnisses wäre. Ist es mir aber als Lutheraner nicht erlaubt, der Auffassung der alten lutherischen Kirche von dem Pabstthum zu widersprechen, so ist es mir auch nicht erlaubt, ihrer Auffassung von den Reformirten zu widersprechen. Muß ich in Bekenntnißtreue den Pabst den Antichrist heißen, so muß ich in derselben Bekenntnißtreue die Reformirten als „Sakramentirer" und „Fanatiker" verdammen. Die wahren Gründe für unsere andere Stellung zu den Reformirten, die nicht aus einer Vergleichgültigung der Lehre entspringen, greifen, wie die Ausführung das unabweisbar zeigen wird, mehr oder minder auch Platz für unsere Stellung zu den Katholiken, und müssen darum auch diese ändern. Diese Gründe sind nemlich die folgenden.

Es ist der evangelische Gedanke der unsichtbaren Kirche in seiner wahren Bedeutung und vollen Anwendung besonders durch Spener und Zinzendorf in unsrem Bewußtseyn lebendig. Wir erkennen danach die Kinder Gottes in allen Confes-

sionen und Sekten. Wir erkennen, daß so wenig als die Verfassung und legitime Kirchengewalt, ebensowenig auch das correkte Dogma die Seligkeit entscheidet, sondern allein der innere lebendige Glaube, den zwar nur Gott vollkommen kennt, der aber doch annähernd auch den Menschen durch die Salbung des ganzen Wesens und die Früchte des Lebens sich kund giebt. Während ehedem ein Lutheraner wohl erst überlegen mochte, ob etwa ausnahmsweise ein Calvinist selig werden kann, so ist es uns zur Gewöhnung und zur natürlichen und gewissen Ansicht geworden, daß den gläubigen Reformirten nicht minder das Heil gewiß ist als den gläubigen Lutheranern. Ja von Person zu Person tritt der Unterschied sehr zurück, man findet sich zu dem erweckten und geförderten Reformirten mehr gezogen, als zu dem wenn auch gläubigen, doch minder lebendigen und geförderten Lutheraner. So sehr die jetzt verbreitete Gleichgültigkeit gegen die sichtbare Kirche zu tadeln ist da, wo es der Aufgabe der Kirche als Gemeinwesen gilt, so sehr ist diese Würdigung des Menschen aus dem Maaßstabe der unsichtbaren Kirche ein hoher Vorzug der Gegenwart, sie ist eine höhere Stufe zu der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

Es ist uns noch eine andere Erkenntniß geworden, die selbst bei jenen Männern der Innerlichkeit — Spener, Zinzendorf — sich noch nicht oder doch nicht mit der Klarheit und Energie findet, die Erkenntniß, daß nicht bloß Kinder Gottes in den verschiedenen Kirchen sind, sondern daß auch die verschiedenen Kirchen selbst als solche Werkzeuge Gottes sind und besondere Gnadengaben haben. Daß ich dieses von den drei Hauptkirchen der Christenheit, also auch von der katholischen Kirche behaupte, ist zwar keineswegs Sache allgemeiner Anerkennung; im Gegentheil ist es dies, was mir und meinen Gesinnungsgenossen den Vorwurf des Katholisirens zuzieht. Um so mehr aber darf ich auf die allgemeine protestantische Anerkennung rechnen, da ich es von der reformirten behaupte. In dieser ganzen Ausführung, in welcher ich die Lehren

und Stellungen der reformirten Kirche darlegte, die wir als irrig bestreiten und als Hinderniß der Union betrachten müssen, in derselben habe ich auch die eigenthümlichen großen Züge der Gnade und des Seegens dargelegt, durch welchen die reformirte Kirche ihre Stelle im Reiche Gottes einnimmt, und nach welcher sie theils von uns zum Vorbild genommen, theils wenigstens als eine besondere Individualität neben der unsrigen in dem reichen göttlichen Haushalt anerkannt werden muß. Diese Erkenntniß ist deshalb nicht in eine Linie zu stellen mit den Axiomen und Einbildungen der Männer der Zukunftskirche, sondern sie steht einfach auf der Thatsache, auf der unläugbaren Thatsache. Schon die natürliche Begabung, die unserer Zeit geworden ist, jener geschichtliche Sinn, in welchem wir uns in das Leben anderer Zeiten, Völker und Kreise versetzen gleich als in unser eignes, muß uns zur Werthschätzung der reformirten Kirche führen. Noch weit mehr aber muß das die geistliche Einsichtigkeit, zu der Zeit und Erfahrung uns gereift hat. Luther und Brenz und Westphal u. s. w. mochten mit Recht besorgen, daß die reformirte Kirche sich nicht auf ihrem Boden halten werde, daß der Spiritualismus, aus welchem ihre Sakramentslehre kommt, sie auch noch weiter fortreißen werde, zu allen den Extravaganzen Carlstadt's und der Widertäufer und andrer Schwärmer. Uns hat die Zeit gelehrt, daß sie, wenn auch unter Abzweigung von Sekten, doch in ihren Hauptgemeinschaften wirklich im Stande war, ihren Boden zu behaupten. Ja uns hat die Zeit noch mehr belehrt, daß sie im Stande war, reiche Früchte der Gottesfurcht und der Heiligung zu tragen zur Ehre des Herrn, dessen Ehre allein unser Eifer ist. Wie sollten wir ihr die Anerkennung und Werthschätzung und Bezeigung der innern Gemeinschaft nicht gewähren? Wir entsprechen damit dem Geist der lutherischen Kirche nicht etwa minder sondern mehr als die alte lutherische Kirche; denn ihr Geist ist doch kein anderer, als die Wahrheit und Gerechtigkeit in Gott und die Beurtheilung der Menschen und ihrer Gemein=

schaften nicht nach ihrer Stellung zu uns sondern nach ihrer Stellung zu Gott.

Es sind seitdem Gegensätze gegen unsern Glauben in die Welt getreten, von denen nicht etwa blos Luther und Chemnitz und Andreä sondern auch Spener und Zinzendorf keine Ahnung hatten — der Rationalismus, Pantheismus, Materialismus. Die Riesenhaftigkeit dieses Gegensatzes muß die Unterscheidung unter allen christlichen Confessionen und vollends unter Lutheranern und Calvinisten zu kleinen Dimensionen herabdrücken, und die drohende Vernichtung des ganzen christlichen Glaubens muß alle Confessionen zu einer Gemeinschaft der Vertheidigung auffordern. An diesen Mächten, welche das ganze geistige Leben der Gegenwart beherrschen, könnten Luther und Calvin lernen, was der Antichrist ist; sie würden dann den Pabst nicht mehr zum Antichristen machen. Wie dürfte vollends der Streit zwischen Lutheranern und Reformirten, der ehedem als der höchste schien und das ganze Leben bewegte, jetzt noch irgendwie in den Vordergrund treten. Der Feind von außen müßte doch den christlichen Confessionen zum Bewußtseyn bringen, daß sie trotz dem allem doch Söhne und Bürger eines Vaterlandes sind, daß sie gemeinsam für ihren Einen Herrn und König zu streiten haben, und bei aller ehrlichen und gebotenen Theilung und Widersetzung untereinander müßte doch alles Gefühl der Zwietracht in ein höheres Bewußtseyn der Genossenschaft und Waffenbrüderschaft aufgehen.

Es war die göttliche Führung in unsren Tagen, daß nach langem geistlichem Schlafe der Glaube meistens ganz unabhängig und abgetrennt von allen Confessionen wieder erstand. Gott hat gleichsam auf eine Weile von seiner bisherigen Führung durch die Kirchen abgebrochen, und von Person zu Person in den Seelen sich kund gegeben. Er hat damit offenbar gemacht, daß Er selbst und das Band zu Ihm doch noch über Bekenntniß und Kirche steht. Er hat es gelenkt, daß die Confessionen sich vielfach

gegenseitig ihre Erweckung und Rückführung aus dem Irrthume der Zeit schuldig wurden. Einen großen Antheil an der gesammten Umkehr haben die Stillen im Lande, hat die unirte Brüdergemeinde. Einige meiner älteren norddeutschen Freunde verdanken ihre erste christliche Anregung zum Theil katholischen Einflüssen. Der reformirte Prediger Otto von Gerlach hat an seinem Commentar ein Segenswerk für Lutheraner wie Reformirte vollbracht, hat zuerst das göttliche Gebot über Ehescheidung im Einstehen gegen die weltliche Gesetzgebung behauptet, hat die liturgischen Gottesdienste, die so ganz in lutherischem Geiste sind, ins Leben gerufen. Die lutherische Kirche Bayerns ist gläubig geworden durch einen Reformirten, den Protestanten und Pfarrer Krafft — „den apostolischsten Mann, der mir vorgekommen" (wie ich ihn in meinem Nekrolog Puchta's bezeichnete). Die erste erweckte Predigt von der neu in der bayerischen Residenzstadt errichteten lutherischen Kanzel — nachdem Jahrzehnde nur Rationalismus und Supernaturalismus gepredigt worden — war die eines Unirten, des von Rom rückkehrenden preußischen Gesandtschaftspredigers Tholuck, und ich denke noch mit Freuden an ihren mächtigen Eindruck. Wie ließen sich diese Erfahrungen, die ich in meinem Lebensgange machte, durch die gleichen Erfahrungen anderer bereichern? Sollten nun die Flammen, an welchen Gott das Feuer seiner Kirche wieder angezündet hat, Flammen der Hölle gewesen seyn? Sollten insbesondere wir Lutheraner von calvinischen Rotten und vom römischen Antichrist Samen des Heils empfangen haben? Wir müssen an der großen Stetigkeit der göttlichen Führung in der Geschichte seines Reiches, sohin an der Kirche festhalten, aber auch dieser hochentscheidende Moment der Wiedererweckung aus Schlaf und Tod ist ein Theil seiner Führung, und ist ihn zu beachten und nicht mit ihm zu brechen, nicht eine Verletzung sondern grade eine Beobachtung dieser Stetigkeit. Bei dem Christenthum der Stillen im Lande, mit welchem hauptsächlich der neu erwachende Glaube begann, kann allerdings

nicht stehen geblieben werden. Die vereinzelten Christen, die bloß ihres Glaubens lebten, mußten auch wieder zur Gemeinschaft, zur Aufrichtung des Reichs des Herrn auf Erden, also zur Kirche fortschreiten, und damit die alten Fragen und der alte Gegensatz in ihrer Beantwortung wiederkehren. Aber jener Sinn des Christenthums der Stillen im Lande, jene erste Liebe, die da alles umschloß, was dem Namen des Herrn die Ehre gab, muß doch in der wiederhergestellten Kirche trotz aller ihrer Bestimmtheit und Treue und trotz allem, was ihre Erbauung und Ordnung erfordert, immer die Seele bleiben. Die Wurzel muß den Stamm emportreiben und die Aeste entfalten; aber der belebende Saft muß doch für Stamm und Aeste immer aus der Wurzel kommen.

Es ist durch die philosophische Entwicklung unsrer Zeit — von Cartesius und besonders von Kant bis Hegel —, die Gott nicht umsonst zugelassen, ungeachtet ihrer tiefirrigen Ergebnisse, ihrer antichristlichen Weltanschauung, dennoch auch ein neuer Schatz wissenschaftlicher Mittel der Kirche gewonnen worden, die sie nicht unbeachtet oder unbenutzt lassen darf, und der volle Gebrauch derselben muß auch die Annäherung unter den Confessionen fördern. Die vermittelnde Theologie hat von diesen wissenschaftlichen Mitteln einen nicht überall richtigen und bemessenen Gebrauch gemacht, der deshalb die Gefahr einer Verflüchtigung der christlichen Glaubenswahrheiten in sich trägt. Aber es läßt sich von ihnen auch ein durchaus richtiger und bemessener Gebrauch machen. Durch einen solchen wird nicht wie dort das ganze Dogma der Kirche in Fluß kommen; aber es wird doch manches an demselben als überbestimmt oder als überschätzt oder als in sich selbst nicht wirklich durchdacht sich erweisen, es werden sich in mancher Hinsicht tiefere Fassungen bieten, welche nicht zwischen den beiden Theilen mitten durchgehen, sondern welche die Beweggründe beider Theile voll befriedigen. Das behaupte ich nicht bloß für den Gegensatz lutherischer und reformirter sondern auch für den Gegensatz evangelischer und katholischer Lehre. Wenn nun

auch dieser richtige und heilsame Gebrauch von den wissenschaftlichen Mitteln der neuern Philosophie noch nicht erschlossen ist, so ist doch seine Möglichkeit und die Nothwendigkeit seiner Aufgabe von vorn herein gewiß, und muß schon dieses Bewußtsein auf die gegenseitige Betrachtung unter den Confessionen einen mildernden Einfluß haben.

Es stellt sich schon überhaupt der unbefangenen Betrachtung und vollends in Folge jenes gemeinsamen Gegensatzes heraus, daß die Uebereinstimmung (consensus) unter den christlichen Confessionen unendlich größer ist als ihre Abweichung (dissensus). Das muß doch bewirken, daß auch die Anziehung unter ihnen ungleich mächtiger sey als die Abstoßung. Auch das gilt schon für unser Verhältniß zur katholischen Kirche, wie vielmehr und noch in ganz andrer Art für unser Verhältniß zur reformirten Kirche, sie, die auf die höchste Frage, „was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben", genau dieselbe Antwort giebt, wie wir.

Wie wäre nach allem diesem eine Stellung zur reformirten Kirche in der alten Weise möglich, ein Verdammen, Verachten, Vonsichstoßen, oder auch nur Nichtbeachten? Sie wäre unnatürlich, ein bloß Gemachtes, Affektirtes, sie wäre ungerecht und gegen die Wahrheit, sie wäre gegen die deutliche göttliche Erweisung. Sondern es ist die volle Werthschätzung der reformirten Kirche, die Anerkennung derselben als Schwesterkirche, als Genossin und damit das innere Band zu ihr geboten.

Dieses innere Band soll, ja muß, wenn es wirklich vorhanden ist, sich auch im Leben der Einzelnen und selbst in der Haltung der Kirchen bewähren. Die Aeußerungen desselben sind mannigfach, und, wie sich von selbst versteht, je von der besondern Lage und von der besondern innern Aufforderung abhängig.

Dahin gehört die Verbindung zu Werken christlicher Liebe und Förderung christlicher Sitte und christlicher Einrichtungen und Bezeugung christlicher Wahrheiten auf dem Freiwilligkeitsgebiete. Ein Beispiel dieser Art im großen Maaßstab ist der deutsch-evan-

gelische Kirchentag und die innere Mission, und wir erachten uns deshalb verpflichtet, an demselben zu halten, so lange nicht das Bestreben, ihn für die Union auszubeuten und uns durch Majorität zu unionistischen Demonstrationen zu zwingen, in demselben obsiegt, oder durch das Verhalten unserer Conföderirten gegen unsere Kirche das Band ein unnatürliches wird. Sollte es nicht recht und heilsam gewesen seyn, daß wir mit den Reformirten und Unirten gemeinsam den Ruf zur Buße über die Thaten von 1848 an das deutsche Volk ergehen ließen, gemeinsam uns 1849 gegen die Entchristlichung des Staates stellten, gemeinsam die Regierungen zur Erfüllung des göttlichen Gebotes über die Ehescheidung, zur Heilighaltung des Sonntags, zur Abschaffung der Spielbanken aufforderten, gemeinsam gegen die Verdrängung der gläubigen Katechismen, des heidelberger wie des lutherischen, durch ungläubige Katechismen Zeugniß gaben und die Kirchenregimente anriefen, und so vieles andre dieser Art? Sollte es insbesondere nicht recht und heilsam gewesen seyn, daß wir mit den Reformirten und Unirten gemeinsam ein Bekenntniß zur Augustana, so weit wirklich der Glaube an sie ein gemeinsamer ist, ablegten? Allerdings, die Lutheraner der alten Zeit hätten das nicht für erlaubt erachtet; denn sie hielten, wie der Kanzler Oxenstierna es in der westphälischen Friedenshandlung ausdrückt, die Reformirten ganz und gar nicht für ihre „Glaubensgenossen“, sondern für „ganz andre Leute“. Das aber halten wir eben für den wirklichen Fortschritt der Erkenntniß, daß wir hierin anders stehen. Die Pflicht des Zeugnisses für die volle Wahrheit haben wir damit nicht verletzt, da wir in demselben Augenblick, da wir mit den Reformirten zusammen für das Gemeinsame zeugten, auch gegen sie über ihre Abweichung zeugten.*) Zu einem gemeinsamen

*) Ich als bestellter Vertreter des lutherischen Theils erklärte unter anderm: „Jede davon (d. i. der lutherischen Fassung und Auslegung des Art. 10) abweichende, andre oder minder bestimmte Fassung oder Auslegung, wäre es auch die von Melanchthon selbst zugestandene, halte ich für eine

Zeugniß für den Consensus ohne gleichzeitiges Zeugniß gegen den Dissensus, wie das die Weise der Union und der Evangelischen Allianz ist, haben wir uns schlechterdings nicht herbeigelassen. Aber das ist kein Unrecht, unter dieser Wahrung mit den Reformirten und Unirten das wirklich Gemeinsame auch gemeinsam öffentlich vor aller Welt zu bekennen. Ja diese Gerechtigkeit und diese Pflege des wirklich vorhandenen und erlaubten Bandes ist in sich ein Gewinn, und es ist ein noch größerer Gewinn, daß diese gemeinsam geglaubte Wahrheit, die doch noch umfangreicher und höher ist als die Abweichung, durch das gemeinsame Bekenntniß eine Macht und Nachdruck erhalten gegen den Unglauben in unsrer Zeit.

Dahin gehört ferner die wechselseitige Theilnahme an Gottesdienst, an Predigt, Liturgie, Gemeindegesang.

Dahin gehört die wechselseitige Einräumung der Kanzel, natürlich unter der Bedingung, daß nicht die Unterscheidungslehren verkündet werden, und die gegenseitige Aushülfe auf der Kanzel, wie sich von selbst versteht, nicht als Pflicht und kirchenordnungsmäßige Einrichtung, sondern als freie Gewährung. Ich habe die Lutheraner Harleß und Löhe auf der Kanzel des reformirten Pfarrers Krafft predigen hören, und habe Krafft auf der lutherischen Kanzel (zuletzt beim Erlanger Jubiläum) mit seinem gewaltigen, ehrfurchtgebietenden Prophetenwort gehört. Es hätte jeder dieser Säulen der Kirche, unbeschadet seines Bekenntnisses und der sonstigen Abweichung, die Predigt des andern halten können.

---

wirkliche Veränderung der A. C. und für eine Einbuße an wahrer und tiefer Erkenntniß und an eigentlich kirchlichem Charakter. Denn der eigentlich kirchliche Charakter besteht grade in solcher geheimnißvollen Durchdringung des Göttlichen und Natürlichen . . . . Darum, so lange die reformirte Kirche hierin nicht die lutherische Lehre annimmt, halte ich es für Pflicht und Gebot, das lutherische Kirchenwesen überall . . . . als ein unterschiedenes, selbständiges, seiner selbst sicheres und mächtiges aufrecht zu halten, zum Zeugniß und zur sichern Erhaltung jener Wahrheit und alles dessen, was mit ihr gegeben ist. Von dieser Pflicht will ich nicht weichen"! Verhandlung S. 35.

Ich halte diesen Zustand für einen gesunden und erfreulichen und würde es tief beklagen, wenn solche gegenseitige Aushülfe und gegenseitige Erbauung in Zukunft nicht mehr möglich wäre!

Die Haltung der Kirchen selbst aber hat darin jetzt anders zu seyn als ehedem, daß sie ihren Angehörigen das alles nicht untersagen und nicht mißrathen. Ueberdieß aber ist ja, wie dort unter den Einzelnen, so auch unter den Kirchenregimenten Deutschlands selbst bereits eine Verbindung geschlossen, die Eisenacher Conferenz, die nicht bloß den gemeinsamen Schutz nach außen, wie sonst das Corpus Evangelicorum, sondern auch die innern Angelegenheiten der Kirche zur Aufgabe hat, so daß lutherische reformirte unirte Kirchenregimente gemeinsam über Liturgie, Gesangbücher, Verhalten zu den Sekten u. dergl. berathen. Inwieweit das bisher Erfolg gehabt, ist nicht von Belang, hängt auch von vielerlei andern Umständen als der Einrichtung an sich ab. Aber es liegt jedenfalls darin der Ausdruck einer andern Stellung der lutherischen und reformirten Kirche gegeneinander, als sie ehedem war, und die entschiedensten Lutheraner haben die Betheiligung nicht verweigert.

In dem allem liegt noch kein Moment der Union, d. i. kein Moment organischer anstaltlicher Verbindung unter den Kirchen, als z. B. Gemeinschaft des Kirchenregiments, des Abendmahls u. s. w. Solche Momente der Union sind damit nicht geboten oder auch nur empfohlen; denn Gemeinschaft organischer Einrichtungen setzt naturgemäß Gemeinschaft des Bekenntnisses voraus. Ob und inwieweit sie mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar seyen, und deshalb unter besondern providentiell gefügten Zuständen in sie gewilligt werden könne, das wird Gegenstand einer besondern Prüfung bei Erörterung der preußischen Union (Buch IV Cap. 2) seyn. Sondern das alles ist nur die freie und je augenblickliche Bethätigung einer innern Gemeinschaft und Werthschätzung. Diese ist eine Forderung der Gerechtigkeit und der Liebe, und sie thut der Pflicht, durch eine dauernde kirchliche Ein-

richtung der lutherischen Wahrheit Zeugniß zu geben und sie den Geschlechtern zu bewahren, nicht Eintrag. Wür dürfen nicht Gottes Wegen vorgreifend eine Einigung der beiden Kirchen unternehmen. Aber jene Thatsachen und jene Einsichten, welche zu einer andern Würdigung der Kirchen gegeneinander führen, sind von Gott selbst gewirkt, und dieser Würdigung und ihren Folgen dürfen wir uns deshalb nicht verschließen aus derselben Ehrfurcht gegen seine Wege, die uns von der Union abhält. Besorgen wir, durch die Union aus menschlicher Eigenmacht zu handeln, so haben wir uns zu hüten, daß wir nicht durch Versagung dieser innern Gemeinschaftsanerkennung und deren Bethätigung aus menschlichem Eigensinn handeln.

Demgemäß vertreten wir nicht die Kirche der alten Orthodoxie, da wir die lutherische Kirche vertreten. Jene ist wirklich nicht unser Ideal. Wir stehen in den entscheidendsten Stücken anders als sie.

Fürs erste, wir wollen keine Enge des Bekenntnisses, wie die Kirche der alten Orthodoxie. Wir wollen eine Kirche mit freier, weiter, milder Handhabung des Bekenntnisses. Wir wollen keine Kirche, in der ein Nitzsch und Julius Müller, ein Heinrich Thiersch (vor seinem Uebertritt) nicht vollen Raum hätten für ihre ernstliche, gewissenhafte Forschung und deren wissenschaftliche Mittheilung. In einem gesunden, geordneten Kirchenwesen kann zwar alles das, was vom Bekenntniß abweicht, nur als individuelle Ansicht gelten, bis es sich innerlich und andauernd (nicht bloß durch die Majorität und Aktivität der herrschenden Meinung) bewährt hat, während als das Allgemeine und Maaßgebende nur das Bekenntniß gelten kann. Allein das heißt nicht, diese Männer sollen bloß geduldet seyn aus christlicher Nachsicht gegen das Individuum, sondern sie sollen ihre Stellung behaupten aus Anerkennung eines von der Kirche zu lösenden Problems, zu dem sie auf ihrem Wege mitwirken. Nur freilich können wir nicht zugeben, was die Generalsynode von 1846 erstrebte, daß die Dok-

trin der vermittelnden Theologie selbst als Bekenntniß, als das Allgemeine, Maaßgebende, die Kirche Bestimmende aufgerichtet werde, und die alte bekenntnißmäßige Lehre nur als ein Individuelles, oder eigentlich nur als ein noch Geduldetes und Absterbendes fortbestehe.

Fürs zweite, wir stehen in keinem Gegensatz zum Pietismus, gleich der Kirche der alten Orthodoxie. Im Gegentheil, wir halten ihn für eins der ächtesten Elemente und edelsten Früchte unsrer Kirche. Wir wollen keine Kirche der reinen Lehre ohne die lebendige Erweckung der Menschen, ohne die persönliche Frömmigkeit und ihre Bewährung im Leben. Nur können wir nicht darein willigen, daß die Kirche in bloßen Pietismus, in Conventikelchristenthum, in die Existenz der Stillen im Lande sich auflöse, und an ihrem Beruf für die Vollendung des Reiches Gottes einbüße, das da beides ist, seine Verherrlichung in der Gemeinschaft und Institution, daß sie als Ganzes seine Heilsordnung in ihrer Lauterkeit und Fülle bezeuge und pflege, und seine Verherrlichung in den einzelnen Seelen, daß sie sein Leben in sich aufnehmen und wieder ausstrahlen.

Fürs dritte haben wir keine feindselige oder auch nur entfremdete und keine überhebende Stellung gegen die reformirte Kirche. Wir erachten sie nicht als eine abgefallene, eine vom Leibe Christi abgetrennte. Wir erachten sie als eine Schwesterkirche, als ein gesegnetes Werkzeug Gottes. Wir untersuchen nicht, welcher der beiden Kirchen, alles in allem gerechnet, der Vorzug gebühre. Wir wollen auch diese Gesinnung in allem Handeln bewähren. Nur müssen wir uns der Union weigern, allein aus dem einen, aber nicht zu beseitigenden Grunde unsrer Pflicht gegen die von uns erkannte göttliche Wahrheit.

Diese Freiheit, Weite, Milde und Innerlichkeit ist keine Connivenz an die Union, sie ist eine Läuterung und Vollendung der lutherischen Kirche in ihr selbst. Sie ist daher eine Forde- derung und ein Ziel für die lutherische Kirche in allen Landen,

auch da, wo kein Anlaß zur Union oder zur Rücksichtnahme auf die Union ist, in Sachsen, Bayern, Hannover, Mecklenburg, Schweden. Sie würde auch ohne Zweifel in allen diesen lutherischen Landeskirchen Stätte gewinnen, wenn nicht die Angst vor der Union auf ihnen lastete und ihnen den Odem der Freiheit benähme.

Neuntes Kapitel.

Die evangelische Allianz und die falsche Katholicität*).

Auf einem ähnlichen Gedanken, wie die Union, steht die evangelische Allianz, das ist ein Band der Gemeinschaft, welches in England und Schottland von Männern aus verschiedenen reformirten Confessionen (Sekten, Denominationen) — man zählte deren funfzehn — geschlossen wurde, in der Absicht, alles, was evangelischen Charakter trägt, zu umfassen. Es ist nemlich auch hier der bewegende Gedanke, sich auf Grund des Consensus zu einigen, indem alles, was dem Dissensus angehört, den evangelischen Charakter und daher die ganze und gleiche Bürgschaft des Heils nicht ausschließe. Die evangelische Allianz ist hiernach ein Band der Gemeinschaft von weit größerer Ausdehnung als die Union, indem sie nicht bloß die lutherische und calvinische Kirche sondern auch alle andern Abtheilungen und Abzweigungen der reformirten Kirche — Zwinglianer, Independenten, Methodisten u. s. w. — umfaßt, und sie ist hierin, wie bereits gezeigt worden, die wirkliche und unabweisbare Consequenz des Unionsgedankens. Dagegen ist sie ein Band der Gemeinschaft von weit geringerer Art der Einigung als die Union. Nicht die betreffenden Confessionen und Kirchengemeinschaften selbst sollen durch sie geeinigt werden — diese bleiben in ihrem unversehrten, unvermischten Be-

*) Ich habe hier vieles aus meinen Reden auf der Berliner Pastoralkonferenz und dem Stuttgarter Kirchentag 1857 aufgenommen.

stande, sondern bloß die Individuen aus denselben vereinigen sich und unbeschadet ihrer Angehörigkeit und Treue gegen ihre Confession und Kirchengemeinschaft. Die evangelische Allianz ist nicht zu einer Zeit des religiösen Indifferentismus und nicht durch die äußere Macht gegründet, deshalb ging sie nicht bis zu dem Aeußersten der Kirchenaufhebung und Confessionsvermischung. Und in der That, wenn man sich beschränkt hätte auf ein anerkennendes, liebevolles Zusammenkommen von Mitgliedern aller Denominationen für bestimmte praktische Zwecke, so ließe sich dagegen selbst von einem vernünftigen, gemäßigten confessionellen Standpunkt aus nichts einwenden. Allein wirksam war doch der Unionsgedanke, d. i. der Gedanke der Einigung durch Indifferenziirung der Gegensätze, auch in der evangelischen Allianz, wenn er gleich hier nicht zur völligen Union führte. Man gründete nemlich dieses Band der Gemeinschaft, statt auf ein lebendiges Bewußtseyn, das sich über die Lehrbestimmungen erhebt, auf einen formulirten Consensus: die neun Artikel, welche man für die Essenz und das Kennzeichen des evangelischen Christenthums erklärte. Damit haben die Theilnehmer das Glaubensbekenntniß ihrer besondern Kirche (Denomination) in seinen übrigen Bestandtheilen, ohne es zu beabsichtigen, für unwesentlich zum evangelischen Christenthum erklärt. Sie haben ein Unionsbekenntniß aufgestellt, das nach der Natur der Sache allein das Bekenntniß der Kirche seyn sollte. Es ist also das Fundament dazu gelegt, eine allgemeine evangelische Kirche mit einem allgemeinen evangelischen Bekenntniß aufzurichten, in welcher die Sonderlehren der jetzigen Denominationen nur als Privatmeinungen oder als bloße Grundlagen für Kirchlein und Orden innerhalb der Kirche fortbestehen dürften. Ueberdies wurde von der evangelischen Allianz ein gemeinsames Abendmahl eingeführt, dieses eigentliche Kennzeichen voller Kirchengemeinschaft, und wenn dieses auch so gehalten wurde, daß dabei jede Denomination es nach ihrem Ritus begeht (auch hierin gerechter, als die Union), so ist doch die Begehung des Abend-

mahls in einem und demselben Augenblick und Akt immer Begehung einer völligen Communion unter den Theilnehmern. Endlich ist auch von der evangelischen Allianz bereits der Ansatz gemacht zu einem allgemeinen evangelischen Kirchenregiment; denn einestheils ist solche Veranstaltung gemeinsamen Abendmahls eine Emancipation von dem Kirchenregimente der eignen Denomination, ohne dessen Bewilligung ja solche nicht geschehen dürfte, anderntheils ist das ständige Committee der evangelischen Allianz, das den Auftrag hat, dieselbe immer mehr zu stärken und zu erweitern, thatsächlich eine Art Kirchenregiment. So hat die evangelische Allianz bereits alle Attributionen einer Kirche: ein Glaubensbekenntniß (covenant) an ihren neun Artikeln, ein gemeinsames Abendmahl, ein ständiges Kirchenregiment an ihrem Committee. Sie muß deshalb, wenn sie anders folgerichtig und energisch durchgeführt wird, trotz aller Versicherung und aller aufrichtigen Absicht, daß die Vereinigung nur die anwesenden Individuen und nicht die kirchlichen Gemeinschaften selbst berühren solle, dennoch nach der Nothwendigkeit der Sache selbst zu einer Kirche werden, und zwar nicht zu einem Bündniß unter diesen Gemeinschaften, sondern gradezu zu einer Union, zu einer neuen Kirche über ihnen allen.

In Deutschland hat man dieser Thatsache der evangelischen Allianz auch ihren Gedanken gegeben. Das ist die evangelische Katholicität, welche das Thema der Verhandlungen auf dem Stuttgarter Kirchentag 1857 war. Man verstand hierunter, dem Wesen der evangelischen Allianz entsprechend, nicht etwa eine Katholicität im Sinne der Evangelischen sondern eine Katholicität unter den Evangelischen, also mit Ausschluß der Katholiken. Es ist der Gedanke: Es gebe eine wesentliche evangelische Erkenntniß, eine Substanz des evangelischen Glaubens. Das sey der Consensus aller evangelischen Denominationen. Er lasse sich auch darstellen und formuliren. Eine solche Darstellung seyen eben die neun Artikel der evangelischen Allianz, oder allenfalls auch noch reiner und gedrungener das formale und

materielle Princip des Protestantismus, insbesondere die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Was jenseits dieses Consensus liege, möge seine Wahrheit und seinen Werth haben, aber es sey nicht fundamental, nicht für die Seligkeit entscheidend, nicht zur Gotteskindschaft erforderlich. Diese Substanz des evangelischen Glaubens sey die Basis der Katholicität. Wenn die sämmtlichen evangelischen Denominationen solchen ihren Consensus herausstellen, und ihren Dissensus als nicht fundamental betrachten, so sind sie die Eine wahre katholische Kirche.

Daß vom Standpunkt lutherischen Bekenntnisses solchem Gedanken widersprochen werden muß, versteht sich von selbst. Denn von diesem Standpunkt aus ist nimmermehr der Consensus aller evangelischen Denominationen die Substanz des evangelischen Glaubens, dem gegenüber alles andre nur accidentell wäre, sondern ist die lutherische Lehre selbst die Substanz des evangelischen Glaubens und die abweichende Lehre jener Denominationen eine Trübung derselben. Aber dieser Gedanke der evangelischen Katholicität ist schon in ihm selbst unklar und unhaltbar. Er beruht auf einer beständigen Verwechselung, einem beständigen, unbewußten Volteschlagen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Man macht offenbar die unsichtbare Kirche, die Gotteskindschaft, zur Basis und Maaßstab der Katholicität, da man sich auf die neun Artikel beschränkt, weil diese hinreichend seyen, ein Gotteskind zu seyn, und macht sofort und gleichzeitig wieder die sichtbare Kirche, die rechte Lehre des Evangeliums, das ubi recte evangelium docetur, zur Basis der Katholicität, da man die Katholiken durch die Fassung dieser Artikel ausschließt. Sieht man auf die Gotteskindschaft, faßt man die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen, so können unmöglich die Katholiken ausgeschlossen werden; denn die katholische Kirche erzieht gewiß eben so gut Gotteskinder, als die baptistische Gemeinde. Sieht man auf das recte docetur evangelium, faßt man die Kirche als die Gemeinschaft, in der das Evangelium richtig gelehrt und die Sakramente recht ver-

waltet werden, so kann ein dem lutherischen oder calvinischen Bekenntniß Angehöriger unmöglich jene Sekten alle zur evangelischen Kirche rechnen.

In Wahrheit kann nun die Gotteskindschaft nicht die Basis der äußeren Darstellung der Katholicität seyn, sie ist nur Sache des inwendigen Glaubens. Auf die Gotteskindschaft muß man dringen, aber die Gotteskindschaft kann man nicht konstatiren. Sie läßt sich nicht an das Merkmal bestimmter Glaubensartikel binden, so wenig als an andere äußere Kennzeichen. Sie ist nicht gebunden an das katholische Episkopat, nicht an die lutherische Orthodoxie, nicht an die calvinische Disciplin und so denn auch nicht an die neun Artikel der evangelischen Allianz. Sie ist lediglich gebunden an das verborgene Leben in Christo. Keine menschliche Gemeinschaft hat Fug, über sie Kennzeichen aufzustellen. Nur der Herr kennt die Seinen. — Aber auch der Consensus in den Lehrbestimmungen der evangelischen Denominationen kann es nicht seyn, diese bloße Abstraktion aus dem vollen Glaubensbekenntniß der sämmtlichen, die sich nach dem Zufall richtet, was sie gerade gemeinsames und was entgegengesetztes haben. Es würde, dieses zugestanden, die Substanz des evangelischen Glaubens und die Basis der Katholicität in einem beständigen Schwanken sich befinden, je nachdem die und jene Sekte auf die oder jene Meinung und Abweichung verfällt. Hat man sich doch bei Gründung der evangelischen Allianz große Mühe gegeben, die Artikel so zu formuliren, daß auch die Quäker noch Platz fänden, und es war hauptsächlich die Gewißheit, daß sie die Theilnahme ausschlagen würden, weswegen man davon abstand. Die Substanz der evangelischen Lehre, ebenso wie der apostolischen Lehre, besteht nothwendig in der Fülle der göttlichen Heilswahrheit, besteht in einem durchgebildeten, unzweideutigen Glauben und einer durchgebildeten Lebenssitte, und nicht in einigen Artikeln, unter denen selbst wieder mehrere eine verschiedene Deutung zulassen, nicht in dem bloßen zufälligen Rest, der übrig bleibt, wenn man die Abwei-

chungen unter allen diesen Denominationen abzieht. Von diesen sämmtlichen evangelischen Denominationen ist wohl zu halten, daß sie auf dem Boden der reformatorischen Bewegung stehen, daß sie aus dem großen, tiefen Zeugniß der neu erkannten Heilswahrheit hervorgegangen sind, aber nicht, daß sie die Substanz des evangelischen Glaubens in sich bewahren. Eine solche Zusammenfassung aller evangelischen Denominationen ist nicht Katholicität, sondern vielmehr evangelische Partheigenossenschaft. Denn wenn man Irrthümer und Verstöße gegen die göttliche Wahrheit nach der einen Seite geringer anschlägt, nachsichtig gegen sie ist, um dadurch Bundesgenossen gegen einen Gegner nach der anderen Seite zu erhalten, so ist das eben das Wesen der Partheigenossenschaft, während Katholicität auf der lautern, nach allen Seiten unnachsichtigen Wahrheit ruhen muß. So ist es denn auch den lutherischen Bekennern schlechthin nicht nicht gestattet, mit allen den Schößlingen der reformirten Kirche, mit den äußersten Ausläufern der Reformation einen Bund gegen die katholische Kirche zu schließen; denn sie stehen zu diesen äußersten Ausläufern der Reformation in keinem geringern Gegensatz als zur katholischen Kirche. Die baptistische Unterwühlung aller festen Elemente ist der lutherischen Kirche gewiß ebenso entgegen, als die römisch-katholische Starrheit. In der Kirche aber gilt es nicht mechanische Erfolge, sondern das ungetrübte Zeugniß der Wahrheit, gilt es nicht auf menschliche Kräfte und darum auf Zahl der vereinigten Menschen zu bauen, Fleisch für seinen Arm zu halten, sondern allein auf Gottes Beistand, der aber nur der ungetrübten Treue und Wahrheit verheißen ist. Hier ist darum solche Bundesgenossenschaft nicht Erhöhung sondern Schwächung der Kraft.

Ja die evangelische Allianz ist deshalb auch gar nicht einmal das, wofür sie sich ausgiebt, eine unbefangene, über die Verschiedenheit aller der sogenannten evangelischen Denominationen erhabene Gemeinschaft, in welcher sie alle als gleichberechtigt

nebeneinander stehen, deren Grundsätze und Bestrebungen alle gleiche Geltung haben. Die evangelische Allianz hat ganz bestimmte Tendenzen, sie steht auf Seite der einen Parthei unter den evangelischen Confessionen und Denominationen gegen die andere. Sie steht fürs erste gänzlich partheiisch auf reformirter Seite gegen die Lutheraner, sie ist feindlich gegen alle hochkirchlichen Ansichten, die sie den papistischen fast gleichstellt, und zu diesen hochkirchlichen Ansichten rechnet sie unverkennbar und selbst ausgesprochenermaßen die lutherische Lehre von Sakrament und Amt. Sie steht fürs andere nicht minder innerhalb der reformirten Kirche gänzlich partheiisch auf Seite der radikalen Denominationen gegen alles nicht Radikale. Sie hat die Tendenz der Aufhebung aller Nationalkirchen, alles Bandes von Staat und Kirche, und sie hat in Verbindung damit die Tendenz der unbegränzten Religionsfreiheit, im Erfolg der Anarchie auf religiösem Gebiete. Sie ist nicht eine evangelische Einheit auf der Grundlage der gleichen Geltung der Pincipien aller evangelischen Confessionen und Richtungen, sondern auf Grundlage der ausschließlichen Geltung der Principien der radikalen englischen Dissenters. Und solche grelle Partheigenossenschaft sollte den Anspruch haben auf Katholicität?*)

Der Kern der evangelischen Allianz ist der Baptismus. Der Baptismus ist aber auch die Zukunft des gläubigen evangelischen Deutschlands, wenn es dazu kommt, die lutherische Kirche zu zerstören.

*) In diesem Anschluß an den evangelischen Bund, der ein Erzeugniß englisch-amerikanischen Bedürfnisses und englischer Auffassungen ist und in englischen Formen sich bewegt, zeigt sich auch recht die Schwäche deutscher Nationalität, die sich von dem Ausländischen imponiren läßt und die viel höheren vaterländischen Besitzthümer nicht achtet.

Zehntes Kapitel.

Die wahre Katholicität.

Wir sprechen in unserem Glaubensbekenntniß: „Ich glaube an den heiligen Geist, eine (die) heilige allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen (credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem)". Welches ist diese „heilige katholische Kirche", die wir also bekennen? Es kann keine andere seyn, als die Kirche, welche der Herr gestiftet. Er hat sie aber gestiftet in Sammlung der Jünger, in Auswahl der Apostel, in Ertheilung des Auftrags und der Vollmachten, und endlich in Ausgießung des h. Geistes am Pfingstfeste. Die Kirche, wie sie sich uns in ihrer vollständigen Stiftung am Pfingstfeste darstellt, ist die Kirche, die wir im Credo bekennen. Sie ist nicht bloß unsichtbar, innerlich, sie ist beides zugleich, die unsichtbare und sichtbare, ist die äußere Institution, welche das innerliche Glaubensreich in sich birgt, ist die Gesammtheit der über den Erdkreis ausgebreiteten Christenheit und ist die Gemeinschaft der Heiligen. Diese Kirche hat von Gott die ganze und lautere Wahrheit und die rechten Ordnungen und die Fülle der Charismen und darin die volle Einigkeit in ihr selbst. Sie kann durch menschliche Schuld vorübergehend getrübt werden, an Lauterkeit der Erkenntniß und der Sitte und an Einigkeit einbüßen, aber sie kann als die Gottesstiftung nicht wieder untergehen. Das ist die heilige katholische Kirche.

Die Katholicität hat nun aber eben nach dem Bilde dieser Kirche, und wie der Sprachgebrauch bestätigt, eine zweifache Bedeutung. Sie bedeutet fürs erste die Einheit, Zusammengehörigkeit, Gemeinschaft des Gnadenreiches im Gegensatze gegen die Welt, gegen die Ungeheiligten außerhalb, die nicht unter dem Einfluß der versöhnenden Gnade stehen, und sie bedeutet fürs andere die gottgegebene Wahrheit und Ordnung,

die das allgemeine und einigende Band ist im Gegensatze gegen Spaltung durch menschlich Aufgebrachtes, gegen das Häretische.

Katholicität nach diesen beiden Seiten und nach beiden Seiten sich deckend, kommt der Kirche zu, wie sie von Gott gegründet ist. So erhielt sie sich, wenn auch nicht immer in der ursprünglichen Lebensfrische, durch viele Jahrhunderte. Die Kirche bewahrte im Wesentlichen die göttliche Wahrheit und Ordnung, sie blieb katholisch, und es schieden von ihr die Häresien aus: die Arianer, Nestorianer, Novatianer u. s. w., und diese Ausgeschiedenen verloren in kurzer Zeit die Gnadengaben und das geistliche Leben, die katholische Kirche stand ungetheilt und erkennbar da. Nicht ganz so ist es schon bei der Spaltung zwischen orientalischer und occidentalischer Kirche. Wo ist hier Katholicität, wo Häresis oder Schisma? Die reichere Gnadenströmung in der abendländischen Kirche erklärt sich hinreichend aus der größeren Empfänglichkeit der europäischen Volksstämme und beweist deshalb noch nicht für ihre Katholicität. Vollends aber anders verhält es sich mit der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts. Auf die großen Kirchengemeinschaften, die durch sie einander gegenüber stehen, passen vom evangelischen Standpunkte aus die Begriffe „katholisch" und „häretisch" (Sekte) nicht mehr. Schon die Art des äußern Vorgangs läßt das nicht zu. Das Wesen der Ketzerei (Häresie) ist Erregung von Spaltung und Rotten durch Abweichung von einer vorgefundenen Wahrheit. Deshalb kann es wie immer sonst, aber doch nicht Häresie oder Sekte genannt werden, wenn die Katholiken auf Irrthümern und Mißbräuchen, die sich durch Jahrhunderte angesetzt und fortgeerbt, die sie vorgefunden, nicht selbst erdacht, beharrten und dem Zeugniß dagegen nicht zugänglich waren. Selbst die calvinische Kirche gab ihnen nicht die Bezeichnung der Häretiker, sondern der Götzendiener. Es setzt eben die Gegeneinanderstellung von katholisch und häretisch eine stetige, ungetrübte Entwicklung der Kirche von

ihrem Ursprung her voraus. Aber auch in der Sache kann nach unbefangenem Urtheil unter den drei Gemeinschaften keine sich schlechthin für die katholische und die anderen für Häresie oder Sekte erklären. Es kann keine ansprechen, daß bei ihr vollständig und ausschließlich die göttliche Wahrheit und Ordnung, bei den andern in der Unterscheidung von ihr nur Irrthum und Abfall sey, wie dies in den ersten Jahrhunderten das Verhältniß von katholischer Kirche und Häresie war. Die römisch-katholische Kirche ist in wesentlichen Stücken gerade am meisten von der katholischen Lehre abgekommen. Der reformirten Sakramentslehre und Prädestinationslehre u. s. w. wird man warlich nicht die Katholicität — daß sie von Anfang und immerdar und überall gelehrt worden — zugestehen können. Aber auch die lutherische Kirche mit ihrer Consistorialverfassung, ihrem Territorialismus, ihrem Eherechte, ihrer Einbuße der Sittenzucht kann sich nicht als die katholische ausgeben. Eine Kirche, die so beschaffen ist, daß sie in ganzen Ländern und in ganzen Zeiträumen geradezu entkirchlicht, ja entchristianisirt werden konnte, wie die lutherische und reformirte, ist nicht die schlechthin katholische und die alles außer ihr als bloßen Abfall und Ketzerei bezeichnen dürfte. Die Bestätigung aber hierfür giebt der Erfolg. Von keiner dieser Kirchengemeinschaften kann gesagt werden, daß bei ihr die Fülle der Gnadengnaben, bei ihr ausschließlich das geistliche Leben sey, und bei den andern Gnadengaben und geistliches Leben fehlen, wie das doch in den ersten Jahrhunderten von der katholischen Kirche gesagt werden konnte. Alle drei wirken mehr oder weniger im Segen, verjüngen sich nach Zeiten der Erschlaffung aufs neue, treiben Früchte des Glaubens, der Liebe, der Heiligung, wachsen an Erkenntniß. Es ist, wenn man nicht aus Consequenz der Thatsache Gewalt anthun will, unmöglich, den Begriff der katholischen Kirche im Gegensatze häretischer, sektirerischer Kirchengemeinschaften auf eine dieser Kirchen anzuwenden, sondern es ist die Thatsache, wie Heinrich Thiersch sie geistvoll bezeichnet

hat, daß die Eine katholische Kirche jetzt in Bruchstücken besteht.

Sollte man nun darum den Begriff der Katholicität aufgeben? Mit nichten! Er ist ein ewiger gleich dem der Kirche selbst, deren Attribution er ist. Seine Anwendung ist jetzt eine andere; aber er hört nicht auf, er besteht fort nach jenen seinen beiden Beziehungen.

Fürs erste besteht immerdar die Katholicität als die Gemeinschaft des Gnadenreiches entgegen der Welt. In diesem Sinn begreift die Katholicität (katholische Kirche) eben die Christenheit. Wenn gleich die Christenheit jetzt gespalten ist in viele kirchliche Gemeinschaften, dennoch ist sie hierin ein zusammengehöriges Ganzes, das ist nicht bloß eine unsichtbare sondern eine sichtbare Gemeinschaft. Das sichtbare Kennzeichen und die Umzäunung derselben bilden das apostolische Glaubensbekenntniß und die Taufe: Ein Gott, Ein Glaube, Eine Taufe. Das apostolische Symbolum ist im eigentlichen Sinne das Fundament der christlichen Religion im Unterschiede der Confessionen. Denn die Gemeinschaft der Religion beruht auf dem Glauben an dieselben Thatsachen der Offenbarung, die Gemeinschaft der Confession dagegen in dem gleichmäßigen Verständniß dieser Thatsachen. Das apostolische Symbolum aber enthält gerade die Thatsachen der christlichen Offenbarung und nur sie. Es ist Realbekenntniß im Unterschiede der späteren, welche Doktrinalbekenntnisse sind. Wir haben aber die Gewißheit, daß, wo das apostolische Symbolum bekannt und die Taufe empfangen wird, auch ein Band zu Christus, auch eine Wirkung des h. Geistes besteht, sey sie auch noch so dürftig oder verkümmert. Diese Katholicität, welche die ganze Christenheit umfaßt, wird denn auch von allen kirchlichen Gemeinschaften, selbst der römisch-katholischen, durch die That bezeugt, indem sie alle gegenseitig die Taufe anerkennen.

Fürs andere besteht immerdar die Katholicität als die gottgestiftete Lehre und Ordnung, die das Band der Christenheit für

alle Orte und durch alle Zeiten seyn soll, entgegen dem menschlich aufgebrachten Irrthum, der niemals allgemein war und der in der Zeit entstand und wieder abkommen wird. Allein durch menschliche Schuld und göttliche Zulassung ist jetzt nicht mehr die ganze Christenheit, ja ist nicht mehr irgend eine Kirchengemeinschaft in dem vollen und gesammten Besitz dieser katholischen Lehre und Ordnung, sondern die Eine volle Katholicität hat sich gebrochen in katholische Züge, von denen die eine der großen Kirchengemeinschaften mehr oder weniger besitzt als die andere. Der vornehmste aller katholischen Züge ist die katholische Lehre, die Lehre, wie sie von den Aposteln verkündigt worden, und diesen katholischen Zug rühmen wir von unserer lutherischen Kirche. Er ist auch das Entscheidende bei der Entschließung, welcher Kirchengemeinschaft man angehören solle; denn alle anderen katholischen Züge kann eine Kirchengemeinschaft, ohne ihrer bisherigen Existenz zu widerstreiten, sich aneignen, nur nicht diesen. Es giebt aber noch andere katholische Züge. So ist das ökumenische Episkopat und die geschichtliche Continuität des Amtes (worauf sich das Wahre an der apostolischen Succession zurückführt) ein katholischer Zug, und gerade ein die Katholicität, das Band der Gemeinschaft, stützender und wahrender Zug. Die Puseyten haben vollkommen Recht, daß sie diesen katholischen Zug wieder in seinem ganzen Werthe geltend machen; nur haben sie Unrecht, ihn für den einzigen oder den obersten zu halten. Ein katholischer Zug noch wesentlicher und von weit höherer Art ist die katholische Lehre. Ebenso ist die calvinische Selbstthätigkeit der Gemeinde und ihre selbstthätige Verherrlichung Gottes ein katholischer Zug. So ist die Fülle der Katholicität unter die drei großen Kirchengemeinschaften je in verschiedenem Maaße vertheilt.

Das: „ich glaube an Eine heilige katholische Kirche“ bedeutet also nicht die unsichtbare Kirche, getrennt von der sichtbaren, es bedeutet auch nicht eine der jetzigen Partikularkirchen — wir müssen es der römischen bestreiten und dürfen es für die luthe-

rische nicht ansprechen. Sondern es bedeutet das gottgestiftete Gnadenreich, das über die ganze Christenheit sich erstreckt, und in dem als Ganzen die Fülle der gottgestifteten Lehren und Ordnungen vorhanden ist, wenn gleich bei seiner menschlich verschuldeten Spaltung die verschiedenen Abtheilungen mehr oder weniger von dieser Fülle eingebüßt haben, und erst, wenn durch Gottes Führung die Zerstreuten wieder gesammelt seyn werden, auch die ungetheilte Fülle wieder in ihrer ganzen Herrlichkeit strahlen wird.

Diese Katholicität hat nichts gemein mit der Union und der evangelischen Allianz. Sie gründet sich nicht auf das Negative, das Indifferenziiren, das Geringeranschlagen der Abweichungen auf der anderen Seite und damit das Geringeranschlagen der Wahrheit auf der eigenen Seite, sondern auf das Positive, die unbefangene Beachtung und volle Würdigung der Gaben, der Leistungen, des Segens auf der anderen Seite, und sie führt deshalb in ihrem Erfolge nicht zu einer äußerlichen Vermischung und Verbindung, sondern nur zu innerlicher Anerkennung. Aber die Gesinnung der Katholicität leistet das, was die Union und evangelische Allianz als Ziel bewegt, in wahrhafterer und lauterer Weise als sie.

Die Gesinnung der Katholicität führt zur Anerkennung der Gotteskinder in allen Confessionen und Sekten. Die Gotteskindschaft hängt nicht an der rechten Lehre sondern am wahren Glauben, sie findet sich unter den Katholiken, findet sich in allen reformirten Sekten, nur gewiß mehr oder minder, lauterer oder getrübter, je nachdem eine Kirchengemeinschaft die göttliche Heilsordnung mehr oder minder treu bewahrt. Die kirchliche Gesinnung hindert uns also nicht und darf uns nicht hindern, über unsere Kirche hinaus jedem Einzelnen, den wir als wirklich im Glauben an den Heiland gegründet erkennen, die christliche Bruderhand zu reichen. Das ist aber etwas ganz anderes, als das christliche Bruderband auf eine allgemeinere Formel von Bekenntniß gründen. Mit jedem Menschen einzeln schließen wir den

Bund, je nachdem wir ihn beurtheilen, je nachdem wir finden, daß er mehr Christ als Baptist, oder mehr Christ als Katholik ist. Aber die Unterschrift eines verallgemeinten Bekenntnisses, unter welchem alle reformirte Denominationen Platz haben sollen, erkennen wir nicht als hinreichend zum brüderlichen Bande.

Die Gesinnung der Katholicität führt zur Anerkennung der anderen Kirchen als solcher. Wir erkennen an jeder ihre Gaben, ihre Leistungen, ihren Segen, ihre katholischen Züge. Wir sind fern von jeder Ueberhebung für unsere Kirche. Aber wir dürfen nicht das uns vertraute Besitzthum gering anschlagen; denn es ist nicht das Unsere, sondern deß, der es uns vertraut. Wir bekennen eine Katholicität über unsere Kirche hinaus im Sinne einer Katholicität der Wirkungen des h. Geistes, und zwar seiner Wirkungen nicht bloß an den einzelnen Seelen sondern an den Kirchen selbst; aber nicht in dem Sinne einer Katholicität der Lehre, einer gemeinsamen Lehrsubstanz, eine solche haben wir mit der reformirten Kirche, vollends den reformirten Sekten nicht, gleichwie wir sie mit den Katholiken nicht haben.

Die Gesinnung der Katholicität führt zu einer Sehnsucht nach wirklicher Herstellung der Einigkeit, nach Sammlung der Kirchengemeinschaften zu Einer Kirche und Sammlung der katholischen Züge zu Einer Katholicität. Aber sie ist in dieser Sehnsucht nicht so genügsam und resignirt wie die Union und die evangelische Allianz. Die evangelische Katholicität, wie sie von der Mehrzahl der Redner auf dem Stuttgarter Kirchentage vertreten wurde, hält sich für befriedigt, wenn sie das Band der Einen allgemeinen Kirche bloß unter den evangelischen Denominationen herstellt, mit Ausschließung der Katholiken, und wenn sie es herstellt durch Mittel, welche wir bereits besitzen und immer besaßen, zu denen es gar nicht des göttlichen Beistandes bedarf, nemlich durch Wegwerfung oder Geringschätzung unserer sogenannten Sonderbekenntnisse. Laßt uns unsere lutherische Erkenntniß von Sakrament und Amt aufgeben, laßt uns die lau-

tere Lehre von der Gnadenwahl und die Lehre vom absoluten Verdammungsdekret für gleichwerthig erklären, laßt uns die Kindertaufe und ihre Verwerfung als offene Frage betrachten, mit einem Worte laßt uns die reiche, bestimmte biblische Wahrheit auf neun und hoffentlich bald auf noch weniger mit menschlicher Geschicklichkeit weit gefaßte Sätze zurückführen, und siehe da, wir haben die Eine heilige katholische Kirche, die Gott am Pfingstfest gestiftet, und die wir in unserem Glaubensbekenntniß bekennen! Daß die Kirchengemeinschaft, welche die ungeheure Mehrheit der Christen umfaßt, welche Jahrhunderte lang allein Träger des Christenthums war, völlig außerhalb der Einen katholischen Kirche bleibt, hat nichts auf sich; denn gegen diese ist es ja hauptsächlich gemeint. Wir hingegen sehnen uns nach der Einen katholischen Kirche, welche die Kirche in ihrer ganzen ökumenischen und ihrer ganzen geschichtlichen Ausdehnung umfaßt, welche nicht durch Wegwerfen und Gleichgültigerklären, sondern durch Erringen und Werthhalten entsteht, nicht dadurch, daß man im Abthun des besonderen Besitzes und Duldung der besonderen Irrthümer der verschiedenen Confessionen sie alle auf ein Niveau bringt, sondern daß man die Irrthümer in allen beseitigt und den Besitz aller einigt und steigert in der Fülle. Von dieser Einen katholischen Kirche wissen wir aber, daß wir sie nicht herstellen können, sondern nur Gott zu ihr führen kann.

Endlich aber heischt die Gesinnung der Katholicität eben deshalb eine erneuerte gewissenhafte Prüfung unserer Stellung, gleichwie zur reformirten, ebenso zur römisch-katholischen Kirche, während die Union und evangelische Allianz in Hinsicht auf andere evangelische Fraktionen geradezu mit der alten Vorstellung ihrer eigenen Kirche brechen, und in Hinsicht auf die katholische Kirche sie gar keiner Revision bedürftig halten.

Die Reformation ist ein Werk der erwachenden Reflexion, welche den überkommenen, naturwüchsigen und dadurch mit üppig wucherndem Irrthum und Mißbrauch versetzten Religionszustand

nach Gottes Wort prüfte und sichtete. Sie wirkte daher eine Reinigung und Wiederherstellung, wirkte eine Steigerung und Verinnerlichung, ein Eindringen in das Tiefste der göttlichen Heilsordnung, eine Einkehr in das Tiefste der eigenen Seele. Aber es liegt in der Beschränkung der menschlichen Natur, daß bei solcher Reflexion auch manches unbegriffen bleibt, was seine Wahrheit und seine Bedeutung hat, daß sie mitunter das Naturwüchsige ohne Grund meistert oder abthut. Dadurch ist schon von vorn herein die Vermuthung begründet, daß Luther eher zu weit gegangen, als daß er, wie die Reformirten ihm vorwerfen, auf halbem Wege stehen geblieben. So verhält es sich aber wirklich. Wir müssen bei unbefangener Prüfung ungeachtet der bewundernswerthen Umsicht und Vorsicht, mit der Luther neben der riesigen Gewalt bei seinem Werke verfuhr, dennoch an demselben gewissen Züge der Einseitigkeit erkennen, welche die Folge jener Reflexion sind.

Die Kirche der Reformation hat nicht die volle katholische Unbefangenheit und Harmonie. Der ganze Protestantismus — aber doch die reformirte Kirche in ungleich höherem Maaße als die lutherische — befindet sich fortwährend in der Stellung des borghesischen Fechters. Es ist ein beständiger Ausfall, ein äußerstes Anspannen aller Sehnen und Muskeln gegen Rom. Solche Fechterstellung ist aber nicht die natürliche Lage des Körpers, die ihn zu allen seinen Aufgaben geschickt macht. Daß die ganze Energie darauf gerichtet ist, römisch-katholische Lehre und Weise nicht aufkommen zu lassen, der geringste Ansatz dazu mehr Abscheu erregt, als vielleicht große Ueberschreitung nach der anderen Seite, daß in allen Streitpunkten mit der römischen Kirche das Urtheil von vorn herein ganz unabänderlich und unermäßigbar feststeht, während in andern nicht minder wichtigen Stücken alles Urtheil in Frage, alles auf stets neue Prüfung aus der h. Schrift gestellt wird, das ist eine Einseitigkeit. Damit werden Keime der Wahrheit, welche der katho-

lischen Abirrung oder Uebertreibung zu Grunde liegen, unterdrückt, es wird zur Abirrung nach der entgegengesetzten Seite gedrängt, oder doch gegen ihre Bekämpfung lau gemacht, es wird die ohne das schon weit gehende Hervorhebung des spiritualistischen und idealistischen Moments vor dem Realistischen noch immer mehr gesteigert. Ja es ist im hohen Maaße dahin gekommen, daß bei jeder Behauptung zuerst festgestellt seyn muß, daß sie nicht katholisch ist, und dann erst die Frage und Untersuchung erlaubt ist, ob sie biblisch ist. In eben diese Einseitigkeit und in demselben Grade ist nun freilich ihrerseits auch die katholische Kirche seit ihrem Abschluß im Tridentinum gerathen. Auch sie nimmt die Fechterstellung gegen den Protestantismus ein, wie dieser gegen sie. Auch sie hat jetzt zum obersten Maaß und Augenmerk, daß etwas nur nicht protestantisch sey, alles andere ist nur sekundäre Rücksicht, und gerade das, was wir als irrig an ihr bekämpfen müssen, weit entfernt es zu mäßigen, steigert sie vielmehr noch aufs Aeußerste z. B. den Mariendienst. Die wahre katholische, die apostolische Kirche hat die volle Unbefangenheit. Sie steht nicht mit stets gezücktem Schwert gegen Rom (wie das ein Reformirter auf dem Kirchentag 1848 von seiner Kirche sagte), sondern in dem Mittelpunkte der Wahrheit in gleicher Anerkennung gegen alle Wahrheit und gleichem Kampfe gegen alle Irrthümer.

Ferner spielt in der Kirche der Reformation in Folge der Reflexion der Beweggrund, die ganze Heilsordnung als ein System aus einem Princip zu begreifen. Luther hat den innersten Punkt der Heilsordnung herausgestellt: die Rechtfertigung aus dem Glauben. Davon können wir nicht wieder lassen. Aber schon Luther selbst hatte die Versuchung, alle anderen Stücke aus diesem einen Mittelpunkte abzuleiten und an der Ableitbarkeit aus ihm zu prüfen. Dadurch ist schon bei ihm eine Neigung, die Sakramente und die Vollmachten des Amts in bloßen Glauben aufzulösen, den äußern Bau und die einheitliche

Gliederung der Kirche nicht genug zu beachten, alles bloß aus dem Gesichtspunkte zu betrachten, daß die beunruhigten Gewissen getröstet werden. Ja er war nach seinem eigenen Geständniß eine Zeitlang nahe daran, den Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu läugnen, weil dieser sich eben nicht in Glauben und Tröstung der beunruhigten Gewissen auflösen läßt. Solcher Zug findet sich denn auch mehr oder minder schon in der alten lutherischen Theologie. In neuerer Zeit aber ist man dahin gekommen, die ganze göttliche Heilsordnung bewußt und entschieden auf ein sogenanntes materielles Princip zurückzuführen. Viele gläubige, selbst confessionelle Theologen haben die Art, bei jeder bestimmten Frage zum letztentscheidenden Grunde der Beantwortung das zu machen, ob sie dem materiellen Princip des Protestantismus entspreche, z. B. ob das Amt von Gott gestiftet sey, meint man von vorn herein und in höchster Instanz damit verneinen zu können, daß das jenem Princip nicht entspreche, und erst in zweiter Reihe kommen dann die versuchten Beweise aus der h. Schrift. Vollends andere, die dem Rationalismus oder dem protestantischen Radikalismus zugethan sind, stellen dieses materielle Princip als etwas von dem ganzen Inhalt der Offenbarung Gelöstes hin, und betrachten es in dieser Entleerung als den erschöpfenden Inhalt unsers religiösen Glaubens*). Damit endet und gipfelt jene Einseitigkeit. Allein Gott gleicht nicht einem menschlichen Philosophen, dessen Werk nur die Abwindung Eines Gedankens oder Princips ist. Seine Naturschöpfung ist ein unendlicher Reichthum stets neu erzeugter und durch und durch individueller Gedanken. Ebenso ist auch seine Heilsordnung in jedem Punkt wieder Neuerzeugung, Schöpfung, nicht bloß Abwindung eines Princips. Sakrament, Amt, Kirche dienen zwar in letztem der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben; aber sie sind doch selbstständige Stiftungen des Heils, nicht bloße

*) S. meine Schrift „Wider Bunsen“ S. 122 ff.

Anwendung und Folge der Rechtfertigung aus dem Glauben. Das religiöse Leben hat den Glauben zur Wurzel und zur bewegenden Kraft; aber es ist doch nicht bloß Glaube und Tröstung durch den Glauben, sondern auch Liebe und Heiligung. Die Bergpredigt ist ein Zuchtmeister zum Glauben, da sie uns unser Unvermögen, Gottes Gebot zu erfüllen, aufzeigt; aber sie ist nicht bloß das, sie ist auch die Enthüllung der göttlichen Heiligkeit und die Aufforderung und Anfeurung zu unserer Heiligung. Also hat die göttliche Heilsordnung die Rechtfertigung durch den Glauben zum Mittelpunkt, der alles umfaßt und bestimmt; aber sie ist nicht bloß eine Analyse derselben, sondern ein Reichthum selbstständiger specifischer Daten. Gottes Weise ist es niemals, bloß zu entfalten, bloß das bereits Gesetzte herauszunehmen, sondern seine Entfaltung ist immer zugleich durch und durch neue Schöpfung. Und gewiß hat der allmächtige, allweise Gott, dessen Gedanken über unseren Gedanken so hoch stehen wie der Himmel über der Erde, sich bei der Anordnung seines Heilsplans nicht daran gebunden, ob sie mit dem materialen Princip des Protestantismus vereinbar sey, oder vielmehr ob unsere Theologen sie mit demselben in Einklang zu bringen wissen*). Der Zug der wahrhaft katholischen, der apostolischen Kirche ist die Fülle. Da ist die Buße und der Trost im Glauben an die Sühne Christi als der Mittelpunkt des Christenthums. Da ist aber zugleich damit der Aufschwung für die Erhabenheit des Bildes göttlicher Heiligung, wie es in der Bergpredigt, wie es in Christus selbst uns vor-

*) Auch dieser Hang, aus einem Princip heraus die ganze Offenbarung zu construiren und bez. unbewußt zu corrigiren, ist in der reformirten Kirche noch stärker, als in der lutherischen. Die reiche, lebendige Anschauung Luther's war dagegen ein Correktiv, das unserer Kirche bis jetzt geblieben ist. Die Berufung auf das materielle Princip des Protestantismus gegen die biblische und altkirchliche Auffassung von Sakrament, Amt und Kirche ist deshalb jetzt bei reformirten Schriftstellern gerade geläufig, während sie von lutherischen abgelehnt wird. Dazu hat die reformirte Kirche unausgesprochen noch ein zweites materiales Princip an der Verwerfung der werkzeuglichen Gnadenspendung, das sie unbedingt durchführt (s. o. S. 54).

liegt. Da ist das Versenken in das Leben und Leiden Christi. Da ist die Anerkennung der Heiligkeit des Amtes und ist zugleich die Regsamkeit der Gemeinde, selbstthätig das Reich Gottes, die Gemeinschaft der Heiligen zu verwirklichen. Da ist Absolution und Händeauflegung zugleich als Erflehung im Glauben und als Ertheilung kraft der Vollmacht der Schlüssel, gleichwie die Consekration beim Abendmahl zugleich im eucharistischen Gebet und in der Verkündung der göttlichen Einsetzung und Vollmacht besteht. Da ist das Schaffen der Seligkeit im innersten und unmittelbaren Bande der Seele zu Christo und ist zugleich das Bewußtseyn der äußern Einheit und des gliedlichen Zusammenhangs der Kirche über den ganzen Erdkreis. Alles das ist zugleich, selbständig und sich gegenseitig ergänzend, nicht eins aus dem andern abgeleitet. Da ist kein abstraktes materiales Princip und seine Durchführung, sondern die ganze, reiche, in allen Theilen sich wechselseitig tragende und durchdringende Heilsordnung. Das ist Katholicität, ist Vollendung.

Endlich hat die Kirche der Reformation mit der geschichtlichen Stetigkeit gebrochen, die reformirte that das grundsätzlich und vollständig, die lutherische that es aus Noth, doch nicht ohne Einfluß der Reflexion, und that es nur bis zu gewissem Grade. Aber solcher Bruch, wenn auch geringern Grades, ist nicht in der göttlichen Ordnung und göttlichen Art der Führung begründet und darum nicht ohne vielfache, wenn auch nicht überall erkennbare Nachtheile. Wie ist doch der protestantischen Bevölkerung (ich spreche nicht von den Gelehrten) das Band zu den Größen des christlichen Alterthums, zu den Märtyrern, zu den Kirchenvätern, vollends zu den kirchlichen Mustern des Mittelalters fast gänzlich entschwunden. Die Größen der Reformation haben das alles wie verdrängt. Selbst der biblisch gefeierte Märtyrer Stephan lebt nicht im Volksbewußtseyn. Mit der Fabel der Legende ist auch an Erbauung der wahren Heiligengeschichte eingebüßt. Ebenso ist man vielfach von Einrichtungen, Sitten und Weisen

der alten Kirche getrennt. Das Empfindlichste aber nach dieser Seite ist der Bruch mit der alten Verfassung und damit die Einbuße an ökumenischer Einheit, an innerer Bekenntnißverbürgung und äußerer Selbständigkeit der Kirche.

Alle diese Einseitigkeiten der Reformation sind an sich geringfügig im Vergleich zu dem Schatze der wahren und tiefen Erkenntniß, welche sie gebracht hat. Aber sie sind doch deshalb nicht geringfügig, weil sie zum großen Theil die Mittel betreffen, diese Erkenntniß selbst an die Menschen zu bringen. Es ist doch nichts Geringfügiges, daß in ganzen Gegenden, ja ganzen Landeskirchen des Protestantismus die Rechtfertigung durch den Glauben im Sinn der Reformation, die sein Schatz ist, nicht gepredigt wird, daß es in der Macht eines Landesherrn oder einer agitirenden Bevölkerung steht, das Bekenntniß, die öffentliche Predigt, die Richtung der theologischen Fakultäten, die Kirchen- und Eheordnung anders zu machen, als sie nach ihrer ursprünglichen reformatorischen Stiftung sind. Diese Einsicht in die Einseitigkeiten der Reformation darf uns deshalb nicht abhalten, ihr treu zu seyn, aber sie muß uns abhalten, von ihr satt zu seyn.

In derselben unbefangenen Betrachtung, in welcher wir die Einseitigkeiten der Reformation zugestehen müssen, haben wir auch dem entsprechend Vorzüge der römisch-katholischen Kirche anzuerkennen. Sie lassen sich auf Eine Quelle zurückführen: daß eben die katholische Kirche nicht das Werk der Reflexion ist, und die Stetigkeit der geschichtlichen Entwicklung festgehalten hat. Hieraus kommen ihre Irrthümer, hieraus aber kommen auch gewisse Bewahrungen. Es sind das Vorzüge an einzelnen Menschen: eine Naivetät und Kindlichkeit in der Frömmigkeit, eine Intensivität der Andacht, eine Energie in der Liebe. Das alles kommt eben daher, daß der Mensch nicht durch Reflexion sich erst die Wahrheit zu suchen, sich im Streite der Meinungen zu entscheiden und darauf einen großen Theil der Kräfte und Gaben zu verwenden braucht, sondern die Wahrheit als eine gegebene empfängt und

seine ganze Kraft und Thätigkeit bloß darauf zu verwenden hat, sie zu erfüllen. Doch verbindet sich damit auch wieder häufig und aus demselben Grunde ein Mangel strenger, scharfer Prüfung seiner selbst, eine Mischung von Natur und Gnade, also ungeheiligter und geheiligter Triebe, und ist die Erweckung, da sie nur aus der vollen Selbstprüfung und Erkenntniß der Sünde hervorgehen kann, in der katholischen Kirche seltener. Es sind das aber auch Vorzüge der Kirche selbst. Wie in jener naturwüchsigen, die Kritik abwehrenden Entwicklung aller durch die Jahrhunderte angesetzte und gewachsene Irrthum festgehalten wird, so auch sind in ihr alle wahren Keime und Sitten und Einrichtungen von den Jahrhunderten her, wenn auch nicht immer in lauterer Gestalt, bewahrt, so z. B. die christliche Ascese. Es ist dazu ein hebendes und friedegebendes Bewußtseyn des ununterbrochenen Fadens von den Aposteln her. Es ist eine ökumenische Einheit der Kirche, ein gliedlicher Zusammenhang unter allen Ländern der Erde, es ist eine Unabhängigkeit von der weltlichen Obrigkeit und den weltlichen Verhältnissen, es ist ein geistlicher Anstand, was der römisch-katholischen Kirche als Vorzug zugestanden werden muß.

Nicht minder müssen wir, abweichend von dem Zeitalter der Reformation, einsehen, daß das, was wir an der katholischen Kirche als Irrthum, als Wiederaufnahme judäischer und paganischer Elemente bekämpfen, doch nicht ein bewußter, willkührlicher Abfall von dem gottempfangenen Glauben war, ähnlich dem Abfall des jüdischen Volkes zum Baal- und Molochsdienst; sondern seinen Grund und Keim in der gottempfangenen Heilsordnung selbst hat und nur ein falscher Aufbau auf diesem Grunde, eine falsche Entfaltung dieses Keimes ist. So z. B. daß wirklich im Brode des Abendmahles ein Mysterium ist, führte zur Hostienanbetung, daß wirklich ein heiliges Amt von Christus gestiftet ist, führte zur Hierarchie, daß Maria wirklich die Gebenedeiete unter den Weibern ist, führte zum Mariendienst. Alles das ist deshalb auch nicht in einem bestimmten Momente von einem bestimmten Men-

schen oder einer Menschenschaar vollbracht, sondern hat sich allmählig im Laufe der Zeit, selbst unter gottesfürchtigen, christlich gläubigen Hirten und Geschlechtern festgesetzt aus Mangel an Wachsamkeit und aus Abnahme der vollen Erleuchtung. In demselben Maaße, als wir ungerecht und übertrieben über die irrige Entfaltung urtheilen, trennen wir uns selbst von ihrem wahren Keime.

Dadurch, daß also Gott und der Wahrheit zur Ehre die Vorzüge an der römisch-katholischen Kirche anerkannt werden, und selbst in dem Zeugniß gegen sie doch gerecht über sie geurtheilt wird, wird nicht im Geringsten gegen ihre Irrthümer und Gebrechen Schonung geübt. Die so stark mit Pelagianismus getrübte Lehre von dem Heilswege, der Geist der Gesetzlichkeit und damit zusammenhängend der Scholastik, der sich durch alles durchzieht (z. B. in den Beichtspiegeln), der Hierarchismus, der ohne wirklichen Auftrag von Gott die Christenheit dem Clerus, ja jetzt einem einzigen Bischof in Glaubenssachen unbedingt unterwirft, die Marien- und Heiligenverehrung, der noch immer nicht authentisch zurückgenommene Ablaß von Fegefeuerstrafen und ähnliches, endlich die Praxis, in welcher sich vieles hiervon noch übler stellt als im Dogma — das alles müssen wir nach wie vor als tiefe Abweichungen von der göttlichen Wahrheit, als Gefahren für den einzelnen Menschen, vom rechten Wege des Heils abzukommen, als Hindernisse für die Vollendung des Reiches Gottes mit aller Kraft bekämpfen.

Insbesondere denn auch für das Hauptstück des Katholicismus, den Pabst, müssen wir die Beschuldigung, die aus der Erregtheit des damaligen Todkampfes für die Wahrheit stammt, aufgeben, daß er der Antichrist sey. Der Pabst ist es nicht, „der da nicht bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen" (I. Joh. 4), im Gegentheil, ihm verdankt es die Christenheit, daß das rechte Bekenntniß vom Sohne Gottes in jenen Lehrstreitigkeiten ihr bewahrt wurde, man darf doch das apostolische Kennzeichen nicht gradezu umkehren. Der Pabst hat sich

fälschlich die Statthalterschaft Christi auf Erden beigelegt; aber er hat niemals Christo die Ehre entzogen, niemals sich selbst in göttlicher Weise anbeten lassen, niemals sich eine Herrschaft nach Belieben beigelegt. Er hat immerdar sich selbst als einen sündigen Menschen bekannt und seine Herrschaft als gebunden an den überkommenen geoffenbarten Glauben und die göttlichen Gebote, und hat die Völker der Erde diesem Glauben dienstbar zu machen, Christi Ehre über alle Reiche aufzurichten getrachtet. Gregor der Große, Innocenz III, Pius VII sind nicht Bilder des Antichrists, sondern auserſehene Rüstzeuge Christi. Nichtsdestoweniger verharren wir auf dem Verwerfungsurtheil der Schmalkaldischen Artikel gegen die aus göttlicher Vollmacht angesprochene Suprematie über die Christenheit in geistlichen und sogar in weltlichen Dingen und gegen das ganze System weltlicher Mittel und Künste und über das menschliche Maaß gehender Verehrungsformen, das sich an sie knüpft, und die Niederhaltung des reinen Evangeliums, die von ihr ausging.

So ist es das Ergebniß einer erneuerten Prüfung, daß die Kirche der Reformation und insonderheit der deutschen Reformation zunächst an ihr selbst Einseitigkeiten wahrzunehmen und zu berichtigen hat, so sie anders wahrhaft die katholische Kirche seyn soll, und daß sie sodann gegen die römisch-katholische Kirche, d. i. diese Gemeinschaft von Menschen und ihr geistliches Oberhaupt, eine andere Stellung einnehmen muß als im Reformationszeitalter, eine mehr gerechte, mehr friedliche, mehr der Gemeinschaft bewußte Stellung; daß sie dagegen gegen die bestimmten Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche, die dem lautern Evangelium widerstreiten, keine andere Stellung einnehmen darf als damals, sondern gegen diese ihr Zeugniß in derselben Kraft wie damals aufrecht zu halten hat. Wir haben nicht nach menschlicher Weisheit und nach Rücksichten auf Menschen zu handeln, um Uebergewicht über eine Kirche zu erlangen oder aber

Einheit und Annäherung mit ihr zu erzielen. Wir haben nur nach bester Einsicht die Wahrheit zu bezeugen für uns und wider uns, wie sie liegt.

Solcher unbestechliche Sinn für die göttliche Wahrheit ist die ächte Katholicität. Sie nährt sich von dem Mark des Christenthums aus allen Confessionen, sie erkennt und würdigt alle Größen im Reiche Gottes und läßt doch von keiner sich hinnehmen, auch ihrem Irrthum, ihrer Einseitigkeit, ihrer Leidenschaft zu huldigen. Sie sieht, wo da eine Verklärung der göttlichen Gnade in irgend einer Kirche, irgend einer Sekte ist, sie nicht als einen Gegensatz, als ein Fremdes, sondern als ihr selbst zugehörig an, wie geschrieben steht „in Christo ist Alles euer". Sie macht die Thore weit auf, daß der König der Ehren in seiner ganzen Herrlichkeit und Gnadenfülle und mit der ganzen Schaar seiner Auserwählten einziehen könne. Sie ist die menschliche Vorbereitung für das letzte Ziel, das nur Gott selbst vollbringen kann, daß Ein Hirt und Eine Heerde sey.

Zu solcher Katholicität ist vor allem die lutherische Kirche berufen nach ihrem Geiste der Innerlichkeit und Freiheit und nach ihrem geschichtlichen Geiste. Sie hat auch hierin eine weltgeschichtliche Mission im Reiche Gottes, eine Mission des Friedens und der Gemeinschaft für die gesammte Christenheit. Sie soll sich selbst die unbefangene Anerkennung der beiden Schwesterkirchen bewahren, sie soll in wichtigen Stücken der reformirten Kirche einen Sinn für die katholische Kirche, der katholischen Kirche einen Sinn für die reformirte Kirche erschließen. „Sie steht an der Pforte des Mittelalters, von wo die Glaubensheere der Christenheit nach entgegengesetzten Weltgegenden ausgezogen, so daß sie jetzt einander auch nicht einmal mehr ihre Sprache verstehen, hier hat sie ihre Tafel aufgerichtet mit der Inschrift der unbefangenen evangelischen Wahrheit, und muß des Rufes gewärtig seyn, wenn Gott die Zeit ersieht, daß sie auch an ihrer Stelle den Zerstreuten

und Entfremdeten als Wegweiser für den Ort der Sammlung und das Wort der Verständigung diene" *).

Es ist das aber auch die Mission des deutschen Volkes. Von ihm ist die Kirchentrennung ausgegangen, in ihm und in ihm allein liegen die Keime der Wiedervereinigung, so es anders dem Geiste seiner eignen, der deutschen, Reformation treu bleibt.

Die Union aber ist das Gegentheil der Katholicität, sie ist nicht durch den unbestechlichen Sinn für die göttliche Wahrheit sondern durch menschliche Rücksicht für Streitgenossen und wider Streitgegner bestimmt, sie übertreibt den Gegensatz gegen die katholische Kirche über die Wahrheit und verringert den Gegensatz gegen die reformirte Kirche gegen die Wahrheit, sie steigert heutigestags die einst unvermeidliche Einseitigkeit der Reformation, statt sie endlich zu ermäßigen. Sie ist darum auch nicht eine Vorbereitung für die göttliche Herbeiführung der Einheit der Kirche, für die Erfüllung des hohenpriesterlichen Gebetes (Joh. 11), sondern das Gegentheil, sie erweitert die im sechszehnten Jahrhundert eingetretene Spaltung. Hört die lutherische Kirche auf durch die Union, werden Lutheraner und Altreformirte dann wieder weiter fortgeführt zum Bündniß mit den späteren reformirten Sekten, d. i. zur evangelischen Allianz, wie das bereits die offne Thatsache ist, so endet die Kirche der Reformation in Radikalismus. Der Bruch mit der mittelalterlichen Kirche ist dann vollständig. Die Christenheit zerfällt in zwei untereinander berührungslose Aeußerste.

Wie dürfte die lutherische Kirche durch Selbstvernichtung in der Union von ihrer großen Mission des Friedens und der Annäherung und des Maaßes zurücktreten? Wie sollte die deutsche Nation die Keime der Wiederanknüpfung, die sie bewahrt hat, nicht vielmehr zu pflegen als zu zerstören suchen? Sie hat die Trennung begonnen zum Zeugniß der reinen Lehre, soll sie sie jetzt vollenden zur Vergleichgültigung der reinen Lehre? Die erste

*) Meine Vorlesung über christliche Toleranz.

That war unvermeidlich und durch Noth geboten, soll sie die zweite That, die keine Noth gebietet, hinzufügen? Und was wird gerade aus der deutschen Nation selbst in ihren weltlichen Verhältnissen, wenn in ihr durch Auflösung der lutherischen Kirche in die Union der religiöse Gegensatz zum Aeußersten getrieben wird, wenn durch die evangelische Allianz, die ihr nothwendig folgt, zwinglischer und puritanischer Katholikenhaß bei uns importirt wird? Es soll nichts durch Zwang niedergehalten werden. Aber was der deutschen Nation frommt für ihre Einigkeit und ihren Frieden wie für ihre wahre christliche Förderung, das ist, daß dort die Jesuiten, hier die evangelische Allianz mit ihrem Schweif radikaler Sekten fern bleiben, daß im Katholicismus die innerliche mystische Richtung gegen die hierarchische, im Protestantismus die lutherische Kirche gegen die reformirte Kirche und die Union sich behaupte.

Die confessionelle Engherzigkeit ist nicht auf unserer Seite. Gerade die Katholicität, die vollste, freieste, unbefangenste Erhebung über alle confessionelle Beschränktheit und Versetzung in den Mittelpunkt der apostolischen, allgemeinen, durch ihre ganze Geschichte durch einigen Kirche gebietet uns, Lutheraner zu bleiben ohne Weichen, verbietet uns allen Ultraprotestantismus, gestattet uns nicht die Union.

Viertes Buch.

Die Union in Preußen *).

Erstes Kapitel.

Geschichte und gesetzlicher Bestand der preußischen Union.

Seit dem Uebertritt Johann Sigismund's zur reformirten Confession ist der Unfriede und Streit in diesem Lande, der in der Union zuerst sein Ende gefunden zu haben schien, aber nachher in der That über ihr nur noch lebhafter ausbrach. Daß es religiöse Ueberzeugung war, was den Curfürsten zum Uebertritte bewog, kann eine unbefangene Prüfung nicht bezweifeln. Was aber diese Ueberzeugung bestimmte, war, wie mir scheint, hauptsächlich die Zeitrichtung im protestantischen Europa, die schon begann, überall nach dem möglichst Nüchternen, möglichst dem gemeinen Verstand Faßbaren und vor allem nach dem möglichst Antipapistischen zu gehen. Das letztere spricht er selbst als sein Motiv aus, daß „in seinem Lande und sonderlich im geliebten Vaterlande Chur- und Mark-Brandenburg, was noch etwa von papistischer Superstition oder andrer menschlichen ungebotenen Devotion in Kirchen und Schulen übrig geblieben, folgends gemächlich abgethan .... werde". Danach hegte er in gutem Glauben die Meinung, daß er gar nicht von der Confession seiner Unter-

*) Vergl. hierfür besonders (Nathusius) „Zur Verständigung über die Union" Halle 1857.

thanen — dem Antipapstthum — sich getrennt habe, sondern solche vielmehr nur noch mehr befördere. Es ist ja das die allgemeine reformirte Vorstellung, daß die lutherische Reformation eben noch auf halbem Wege stehen geblieben, und die reformirte nur die wirkliche Durchführung derselben sey. Daß es dabei nicht auf einen bloßen persönlichen Confessionswechsel sondern auf eine Umgestaltung der Religion im Lande abgesehen war, leuchtet aus dieser Stelle selbst ein. Das nun unternahm der brandenburgische Curfürst nicht, sein Land reformirt zu machen, wie das sonst wohl bei ähnlichen Vorgängen in deutschen Landen unternommen wurde. Dazu war auch, wenn gleich Einzelne, besonders von den Vornehmen, dem fürstlichen Beispiel folgten, in dem großen Ganzen der Bevölkerung der Widerstand zu groß und mächtig. Dagegen ging seine Absicht von vorn herein auf Union in weitester Bedeutung, auf eine Indifferenziirung des Gegensatzes unter den Confessionen, jedoch, wie bei allen reformirten Unionsversuchen, in einer Weise, daß in Wahrheit die lutherische in der reformirten aufgeht, und das blieb auch die Stellung seiner Nachfolger. Schon das eigne Bekenntniß Johann Sigismund's hat den unonistischen Zug. Es weicht von allen frühern reformirten Bekenntnissen ab, es kömmt dem lutherischen Lande gleichsam auf halbem Wege entgegen, indem es die Prädestination verwirft und über die Sakramente die annäherndsten Bestimmungen aufnimmt, die der reformirten Kirche irgend möglich sind, wie in Erwartung, daß nun auch das lutherische Land auf halbem Wege entgegenkommen möge. Desgleichen wurden auch das Leipziger Gespräch und das Thorner Gespräch, in welchen die Reformirten so weit und eigentlich schon weiter als sie können, den lutherischen Bestimmungen folgen, zu brandenburgischen Landessymbolen erhoben. Eben das war auch das Verhalten des großen Curfürsten bei der westphälischen Friedensverhandlung. Er hätte keine Schwierigkeit gefunden, daß den Reformirten als solchen die gleiche Berechtigung im Reiche zugestanden werde, und das hätten Bullinger, Calvin und Beza

gewiß vorgezogen; aber er legte alles Gewicht darauf, was er trotz der äußersten Anstrengung doch nicht durchsetzen konnte, daß die Reformirten ihre Berechtigung als Augsburgische Confessionsverwandte erhalten sollten. Er wollte, wie er durch seinen Gesandten erklären ließ, nicht „bei seinen, mehrentheils der lutherischen Religion zugethanen Unterthanen den Namen haben, daß er sich gleichsam in ein neues jus einbetteln müßte, besonders da er sich mit Mund und Herzen zur Augsburgischen Confession bekenne" *). Er wollte es, genau ausgedrückt, durchsetzen, daß die Augsburgische Confession von 1540, zu der er sich mit Mund und Herzen bekannte, mit der von 1530 als eine und dieselbe anerkannt, also eigentlich die Union von Reichswegen proklamirt werde. Denselben Unionszug hat aber auch das Verfahren der brandenburgischen Regenten gegen ihr lutherisches Land. Es geht nicht dahin, lutherisches Bekenntniß und lutherische Religionsübung zu untersagen, sondern nur jede Herausstellung des Gegensatzes unter den Confessionen abzuschneiden, auf daß allmählig das Bewußtseyn der Einerleiheit der beiden Confessionen — allerdings im Centrum der Märkischen Confession — die religiöse Ueberzeugung des Landes werde. Zunächst wurde gegen die Controverspredigten eingeschritten. Die hierauf gerichteten Verbote waren einestheils wohl begründet, weil der leidenschaftliche und schmähende Ton, den sie nach der Weise der Zeit hatten, mit dem Ansehen des Fürstenhauses nicht verträglich war. Anderntheils aber gingen sie selbst über das Maaß und wurden zum Gewissensdruck, indem sie die Erörterung der Streitpunkte so einschränkten, daß sie nicht mehr möglich war, nemlich verboten, die Consequenzen des Gegentheils zu entwickeln **). Das war schon an sich gegen

*) Meiern, Westphäl. Friedensverhandlungen tom. VI. S. 275.

**) Das Edikt von 1664 (Mylius I. 383) verbietet „den Reformirten beizumessen, daß sie lehren", „daß Gott eine Ursache der Sünden sey . . . daß Christus keineswegs für alle Menschen gestorben sey . . . daß keine wirkliche Gemeinschaft der beiden Naturen und Eigenschaften in Christo sey . . . daß Christus im Himmel als in einem Gefängniß eingeschlossen oder

die Hirtenpflicht, nicht die theologischen Mittel anwenden zu dürfen, um die Gemeinde von der Irrigkeit des Gegentheils zu überzeugen, und war es doppelt unter den gegebenen Umständen, da der Landesherr alle seine Macht zur Indifferenziirung des lutherischen Bekenntnisses mit dem reformirten anwendete, und deshalb die volle Belehrung und kräftige Mahnung der Gemeinde um so weniger unterbleiben konnte. Die gewissenhaften Prediger, selbst die mildesten, konnten sich deshalb diesem Verbote nicht unterwerfen. Unter ihnen leuchtet als ein Vorbild aufopfernder Bekenntnißtreue durch alle Zeiten Paul Gerhard, der erste aller evangelischen Liederdichter. Aber die Unionsvornahmen blieben nicht bei dem Verbote der Controverspredigten, die allenfalls noch als Defensivmaaßregeln angesehen werden konnten, stehen. Sie gingen zum Angriff auf das lutherische Bekenntniß und lutherische Kirchenordnung und lutherische Gottesdienstordnung über. Johann Sigismund hatte zwar zugesichert, daß er „zu diesem Bekenntniß keinen Unterthanen öffentlich oder heimlich zwingen" wolle; aber die Landeskirche aus einer lutherischen in eine reformirte oder doch unirte umzuwandeln, erachtete er nicht als einen Zwang gegen die Unterthanen, sondern als in seiner landesherrlichen Macht enthalten. Er schritt sofort dazu, die Konkordienformel (ja selbst die unveränderte A. C.) abzuschaffen, die Geistlichen der Landeskirche sollen nach dem Edikt von 1614 auf die verbesserte A. C. verpflichtet werden. Er errichtete einen „Kirchenrath" für Lutheraner und Reformirte als eine ununterschiedene Kirche, er verwandelte die theologische Fakultät zu Frankfurt aus einer lutherischen in eine unionistische, ja in eine reformirte Fakultät *).

daß nicht der ganze Christus bei uns sey, daß die heiligen Sakramente nur bloße Zeichen, Fürbilder und Bedeutungen u. s. w." Damit hat denn offenbar alle Controverse und Widerlegung ein Ende. Ueberdies wurde 1662 geboten, die reformirte Lehre nicht aus Privatschriften (also Calvin's) zu entnehmen, sondern nur aus den öffentlichen Bekenntnissen, absonderlich der Confessio Sigismundi. (380.)

*) Vergl. v. Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. S. 127.

Er selbst mußte zwar diese Unternehmen, mit Ausnahme der Umwandlung der Universität, in Folge des heftigen Widerstandes wieder aufgeben. Er mußte den Kirchenrath wieder auflösen. Er mußte den Landständen 1615 durch einen Revers zusichern, daß jeder im Lande bei der unveränderten A. C. und der Concordienformel verbleiben könne, daß die Geistlichen auf die Concordienformel zu verpflichten, daß das Consistorium gehörig besetzt werden solle, daß niemandem mittelst des Patronatsrechts verdächtige oder unannehmliche Prediger aufgedrungen werden sollen. Allein was er vergeblich unternommen hatte, das setzten doch zum Theil seine Nachfolger durch. Die Concordienformel wurde vom großen Curfürsten, obwohl er jenen Revers bestätigt hatte, abgeschafft. Ein gemeinsames Kirchenregiment wurde von Georg Wilhelm eingeführt, indem er Geistliche beider Confessionen zu Mitgliedern des Consistoriums ernannte. Der große Curfürst gab diesem Consistorium noch einen reformirten Präsidenten. Und selbst als zuletzt Friedrich II. der lutherischen Kirche doch ein besonderes Oberconsistorium gewährte, blieb wenigstens das übrig, daß ein reformirter Rath in demselben sitzen mußte. Dazu kommen nun theils schon damals, theils unter Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. noch Verordnungen zur Beseitigung der lutherischen Cultusformen: der Privatbeichte, des Exorcismus bei der Taufe (der jedoch den Eltern, die ihn wünschten, nicht versagt werden sollte), des Gebrauchs der Kreuze, der Chorröcke, des Intonirens, der Altartücher, der Oblaten bei der Communion (Mühler, 172. 194. 198). Demgemäß wurde auch jede theologische Richtung begünstigt, welche auf Indifferenz der Unterschiede hinauslief, z. B. Calixt, und wurde umgekehrt von jedem, der Gunst suchte, die Gleichbedeutendheit der beiden Confessionen vertreten. Den ganzen Punkt traf Leibniz. Er brachte heraus, daß Luther's Lehre, nach welcher wir den Leib Christi, und Calvin's Lehre, nach welcher wir nur eine Kraft von seinem Leibe empfangen, nach tieferer philosophischer

Einsicht eins und dasselbe seyen, weil der Leib Christi selbst nichts anders seyn könne als Kraft. Danach sind Luther und Calvin in der Sache eins, aber den rechten Ausdruck hat doch Calvin. Alles das führte aber doch nicht zum Ziel. Die lutherischen Prediger stellten den zähesten Widerstand entgegen. Selbst in der nachfolgenden pietistischen Periode, die der Union so günstig schien, lehnten die hervorragendsten Vertreter derselben, Spener, Franke, dieselbe ganz entschieden ab. Viele Geistliche und selbst höhere weltliche Beamte brachten ihr Amt zum Opfer für ihren Glauben (Mühler, 164). Die lutherische Bevölkerung bewährte die Treue gegen ihr Bekenntniß und bewährte die dem lutherischen Bekenntniß eigene Treue gegen ihren Fürsten. Sein Eifer für die reformirte Kirche vermochte sie weder in ihrer Hingebung an die lutherische Kirche noch in ihrer Hingebung an ihn irgend zu erschüttern. Es war erst der allgemeine Abfall vom christlichen Glauben, welcher tabula rasa machte und so das Feld bereitete, auf dem die Union möglich war. Also bereitet fand es Friedrich Wilhelm III. vor. Der Unglaube der Zeit gewährte nicht bloß die Indifferenz der beiden Bekenntnisse, sondern er überbot sie weit. Nach der herrschenden Vorstellung der gebildeten Welt konnte der Gegensatz lutherischer und reformirter Lehre nichts bedeuten, da sie beide als reiner Aberglaube erschienen, und mußte man deshalb, so weit man doch eine Ceremonialreligion und die Erhaltung christlicher Cultusformen als angemessen für das Volk erachtete, die Einführung einer gemeinsamen statt der getrennten und die möglichste Beseitigung der Dogmen und des Streits über Dogmen als das Vernünftige erkennen. Aber auch der wieder erwachte christliche Glaube stand der Indifferenziirung nicht im Wege. Es ist dies das Christenthum der „Stillen im Lande", der Vereinzelten, da eben die Fluth des Unglaubens die christliche Gemeinde und Kirche hinweggespült hatte, das als Glaube bloßer Individuen ohne Kirche und Aufgabe der Kirche mit Recht nur auf das Eine,

das Noth ist, ging, und bei dem ungeheuren Gegensatz gegen die ungläubige Welt an die frühern Gegensätze zu denken gar nicht Raum hatte. Die Union, die völlige Unbeachtung der Unterscheidungen zwischen Lutheranern und Reformirten, war damals wirklich im Allgemeinen die Gesinnung der wenigen erweckten Christen. Da mochte denn Friedrich Wilhelm III. diesen Stand der religiösen Denkart bei Wiederkehr der dritten Jubilarfeier der Reformation wohl als einen Wink der Vorsehung ansehen, die nunmehr gereifte Frucht der Union zu pflücken, die Gegensätze, für die nirgend mehr Glaube und Theilnahme zu seyn schien, für nicht mehr existirend zu erklären und die Eine ununterschiedene evangelische Kirche zu verkünden. So erging die K. O. von 1817, die That der Union.

Friedrich Wilhelm III. entsprach durch die Union einer Tradition, die durch die ganze Kette seiner Vorfahren hindurchgeht. Er entsprach durch sie aber noch mehr seiner eigenen religiösen Gesinnung. Waren seine Vorfahren nicht Reformirte der strengsten Art, so war er selbst kaum überhaupt ein Reformirter. Sein Christenthum war eben das allein auf die innerste Seelenstellung und ihre Bewährung im Leben gerichtete, wie es von Spener und Zinzendorf angeregt war, wie es die ganze Periode der ersten Wiedererweckung kennzeichnet, und besonders bei ihm mehr durch die Schule des Lebens als durch die Lehre begründet sich bildete. Daß ihn dabei große Anschauungen vom christlichen Cultus erfüllten, ist kein Widerspruch, solche hatte auch Zinzendorf. Johann Sigismund, Friedrich III., Friedrich Wilhelm I. hätten am liebsten, wenn sie es vermocht, eine reformirte Landeskirche auf Grund der Märkischen Confession und mit der strengsten reformirten Form hergestellt. Friedrich Wilhelm III., auch wenn alles in seiner Macht gestanden, hätte ohne Zweifel doch eine unirte Landeskirche, in der auch lutherisches Bekenntniß frei gegeben und der Cultus den lutherischen Formen angenähert ist, vorgezogen. Ein Uebergewicht des reformirten

Elements jedoch lag unabweisbar sowohl im Wesen der Union als in der Tradition seines Hauses.

Die Art, wie er die Union bewerkstelligte, ist vorbereitet durch mehrere literarische Darlegungen und Versuche des achtzehnten Jahrhunderts (Klemm, Pfaff, Gutachten des Corpus Evangelicorum), dann durch das Unternehmen, das mit der K. O. vom 18. Juli 1798 beginnt, „beide Confessionen durch eine gemeinschaftliche Agende, der bleibenden Verschiedenheit der Meinungen ungeachtet, einander näher zu bringen", endlich durch die Gutachten hervorragender reformirter Theologen, Sack und Schleiermacher*). Die Auffassungen variirten zwar untereinander, so namentlich wollte Schleiermacher die Union bloß auf die Gemeinschaft der Sakramente gründen und das gesonderte Glaubensbekenntniß unberührt lassen, weil er eben überhaupt dem Glaubensbekenntniß gar keine Bedeutung zuschrieb. Aber auf das Resultat kam doch alles heraus, daß die Union nicht, wie man das in früheren Zeiten erstrebt, auf eine Vereinigung über das Dogma, also eine neue und wieder ausschließliche Confession gegründet werden sollte, sondern auf ein Fallenlassen (Indifferenterklären) der Unterschiede, und dieses ist nirgend früher so klar ausgedrückt als nunmehr in der Kabinetsordre von 1817.

Die Verkündigung in der K. O. 1817 geht auf Union im wirklichen und vollen Sinne, auf eine Verschmelzung der beiden Kirchen zu einer ununterschiedenen („evangelisch-christlichen") Kirche. Dabei ist die Union so gedacht, daß weder die reformirte Confession zur lutherischen übergeht oder umgekehrt, noch auch (wie jetzt in der Pfalz) beide in einer dritten aufgehen. Sondern diese Eine evangelische Kirche soll sich auf die „Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen eins sind" (also den Consensus), als ihr öffentliches Bekenntniß gründen, und die Unterschei-

*) S. die gründliche und treffend bezeichnende Darstellung dieser vorbereitenden Erscheinungen bei Rudelbach „Reformation, Lutherthum und Union". S. 612 ff.

dungslehren sollen als „das Außerwesentliche", als bloß „äußere Unterschiede" „beseitigt", d. h. außer dem Bekenntniß der Kirche der individuellen Ueberzeugung überlassen werden. Danach ist in den Unterscheidungspunkten die Predigt der lutherischen wie der reformirten Lehre gestattet, nur darf lutherische oder reformirte Lehre nur als etwas „Außerwesentliches", das man auch wieder in die individuelle Ueberzeugung der Hörer stellt, verkündet werden. Elemente, Institute, die sich auf lutherisches und reformirtes Bekenntniß gründen, also namentlich lutherische und reformirte Gemeinden, sind danach ausgeschlossen, sie sind nur vorläufig belassen, weil die Union überhaupt nur durch freiwilligen Beitrit, daher nur allmählig zu Stande kommen soll, aber es ist auf ihr Verschwinden abgesehen und nur mit ihm ist die Union realisirt. Das ist der Gedanke der Union nach der K. O. von 1817. Die Union in diesem Sinne wünscht nun der König in seinen Staaten zu Stande gebracht und bei der Säkularfeier den Anfang gemacht zu sehen, und giebt dazu selbst das Beispiel und Vorbild in der Vereinigung der lutherischen und reformirten Hof- und Garnisonsgemeinde. Doch ist er „weit davon entfernt, sie aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen zu wollen".

Das erste freiwillige Entgegenkommen gegen diese königliche Aufforderung war die Vereinigung der Berliner Geistlichen unter der Führung Schleiermacher's zu einem gemeinsamen Abendmahl. Und wie in dem ganzen Unionswerk das reformirte Interesse ein bedeutender Beweggrund ist*), so wurde für dieses gemeinsame Abendmahl der reformirte Ritus des Brodbrechens und die bloß recitirende Spendeformel festge-

---

*) Schleiermacher spricht es in seinem Gutachten offenherzig aus, „die Reformirten könnten so (d. h. ohne Union) nicht frei genug wirken" und es habe „das Ceremonie- und Formelwesen in derselben (d. i. der lutherischen Kirche) zu vielfachem Aberglauben Veranlassung gegeben". Vergl. Rudelbach a. a. O. 618.

setzt, was seitdem das Kennzeichen und Schibolet der Union geblieben ist.

Aber keineswegs wurde das Unionswerk bloß solcher Freiwilligkeit überlassen, und von Seiten des Kirchenregiments nichts in dieser Angelegenheit verfügt und bestimmt. Sondern es gingen nunmehr die kirchenregimentlichen Anordnungen durchaus auf Herstellung der Union, auf Herstellung Einer ununterschiedenen evangelischen Landeskirche. Es wurden je mehr und mehr die besonderen lutherischen und reformirten Einrichtungen aufgehoben und gemeinsam landeskirchliche evangelische, also Unionseinrichtungen an die Stelle gesetzt.

Es war ein gemeinsames Kirchenregiment schon 1808 errichtet worden. Durch die Verordnungen vom 16. u. 26. Dec. dieses Jahres wurden sowohl die obersten Behörden der Confessionen (das lutherische Oberconsistorium, das reformirte Kirchendirectorium und das französische Oberconsistorium) als auch die kirchlichen Provinzialbehörden, die Consistorien, aufgehoben, und an ihrer Stelle der Minister des Innern und die Provinzialregierungen (in besonderer Deputation) mit der Kirchenverwaltung betraut. Für die Provinzialverwaltung wurden 1815 die Consistorien zwar wiederhergestellt, jedoch in ganz confessionslosem Charakter, so daß sich ihr Wirkungskreis auch auf die Katholiken und die Juden erstreckte. Jeder Zug eines lutherischen Kirchenregiments war damit aufgehoben. (Mühler, 291. 308. 325).

Es wurde eine gemeinsame (unionistische) Agende 1829 gegeben, zuerst zu freier Annahme empfohlen, jedoch unter starker Beförderung durch das Kirchenregiment, namentlich durch Ermahnung und bez. Verpflichtung der anzustellenden Geistlichen zu ihrer Einführung bez. Erhaltung (14. April 1826), zuletzt (1834) mit Zwang vorgeschrieben.

Es wurde eine gemeinsame (unionistische) Verpflichtung der Geistlichen durch Ministerial-Erlasse eingeführt. Schon ein Ministerial-Erlaß von 1813 hatte (wohl im rationalistischen Sinne)

die Verpflichtung bloß auf die h. Schrift angeordnet. Dann aber bestimmte der Erlaß von 1823: „um jedem möglichen Hinderniß der Union für die Zukunft vorzubeugen", die Abschaffung der Verpflichtung auf die unveränderte A. C. und die Concordienformel und statt dessen die Verpflichtung „auf die Bekenntnißschriften der vereinten evangelischen Kirche, so weit dieselben mit einander übereinstimmen". Auf Grund dieses Ministerialerlasses gestaltete sich dann die Praxis der Generalsuperintendenten, indem sie jenen Gedanken des Consensus mannigfach variirten. Nach der Agende von 1829 mußten zwar die drei ökumenischen Symbole vorausgeschickt werden, aber in den freien Raum, den sie dann giebt durch die Parenthese „hier werden wie herkömmlich die symbolischen Schriften genannt", trat denn jene Praxis nach dem Ministerialerlaß von 1823. So finden sich die Verpflichtungsformeln: „verzeichnet in den drei Hauptsymbolen und in den übrigen Symbolen der evangelischen Kirche" — „in den Bekenntnissen unserer evangelischen Kirche" — „in der Augsburgischen Confession und den übrigen symbolischen Schriften der evangelischen Kirche"*).

Es wurde eine Gemeinschaft des Lehramtes herbeizuführen unternommen. Nach einem Reskript vom 8. Mai 1821 sollen die Kandidaten bei der Prüfung pro ministerio zu der Erklärung aufgefordert werden, ob sie der Union beitreten, um dann, so weit kein Widerspruch der Gemeinden erfolgt, sie „ohne Rücksicht auf die besonderen Confessionen anstellen zu können". Das ist der sogenannte Unionsrevers**). Nach einem Ministerialreskript vom 17. Okt. 1822 sollen nur solche durch schriftliche Er-

*) Verhandl. der Generalsynode 1846. II. 52.

**) Er ist 1822 dahin formulirt: „Der Candidat des Predigtamtes N. N. hat bei Gelegenheit der mit ihm abgehaltenen Prüfung pro ministerio auf Befragen, ob er der Union der bisher getrennt gewesenen beiden evangelischen Kirchen, der lutherischen nnd reformirten, beitreten wolle, heute erklärt, wie dies seinem Wunsch und Willen vollkommen gemäß sey, und zum Beweise dessen dies Protokoll eigenhändig unterschrieben".

klärung der Union beigetretene Geistliche an Gemeinden, in welchen der Unionsritus, wenn auch nur in Abwechselung mit dem alten eingeführt ist, angestellt werden". Endlich aber wurde durch Verordnung vom 31. Mai 1830 für die Pfarrstellen landesherrlichen Patronats allgemein und abgesehen von allem Beitritt zur Union verfügt, daß die Kandidaten, falls kein Widerspruch der Gemeinde erfolgt, ohne Rücksicht auf den Unterschied der Confession angestellt werden sollen.

Es wurde auf alle Weise vom Kirchenregiment dahin gewirkt, daß die Gemeinden der Union beitreten, und die Einführung des Ritus des Brodbrechens beim Abendmahl jenem ersten Vorgange gemäß als symbolischer Ausdruck dieses Beitritts erklärt.

Es wurde in der Militärgemeinde die Union vollständig vollzogen, dieselbe zu einer ununterschiedenen evangelischen Gemeinde gemacht (Militärkirchenordnung vom 12. Febr. 1832. §§. 56 u. 57), desgleichen eine auf der Union stehende theologische Fakultät in Bonn gegründet, endlich die Bildung von gemischten Gemeinden, die sich auf dem Consensus der beiderseitigen Bekenntnisse gründen, begünstigt.

Es wurde endlich durch K. O. vom 30. April 1830 den Generalsuperintendenten und Superintendenten aufgetragen, „ihr Augenmerk und ihren Einfluß auch dahin zu richten, daß das Aufgeben der den beiden evangelischen Confessionen eigenthümlichen Unterscheidungsnamen reformirt und lutherisch und deren Vertauschung gegen die Benennung evangelisch von Geistlichen und Gemeinden erfolge".

So war es also vollständig und mit reißenden Schritten im Gange, eine einheitliche ununterschiedene evangelische Kirche herzustellen. Es fehlte nur das Eine, um sie zu vollenden: eine officielle Erklärung, daß die ganze Landeskirche nunmehr auf dem Boden eines ununterschiedenen evangelischen Bekenntnisses stehe.

Da erlitt aber die ganze Intention eine wesentliche Aenderung in Folge des unerwarteten Widerstandes lutherischer Gesin-

nung, die man für gänzlich erstorben hielt, und die nun mit einer alles daran setzenden Wärme und Energie sich kundgab.

Bei der Säkularfeier der Augsburgischen Confession 1830 erhob Scheibel seinen Einspruch gegen die Union. Seinem Beispiel folgend, versagten lutherisch gesinnte Geistliche und Gemeinden, zunächst in Schlesien, nicht bloß den Beitritt zur Union, sondern auch die Unterwerfung unter die kirchenregimentlichen Anordnungen, welche die Landeskirche in eine unirte verwandelten. Sie weigerten sich die Agende anzunehmen, welche nach authentischer Erklärung zum Zwecke der Union eingerichtet war, also nicht auf dem lutherischen Bekenntniß ruhte. Sie weigerten sich, kirchlichen Behörden Folge zu leisten, welche als Behörden der unirten Kirche bestanden, also der lutherischen Kirche nicht mehr angehörten. Sie weigerten sich, die Kirchengebäude, als die das Eigenthum der lutherischen Kirche waren, der unirten Landeskirche freiwillig herauszugeben. Die Geistlichen insbesondere beriefen sich hierbei auf ihre eidliche Verpflichtung gegen das lutherische Bekenntniß und die lutherische Kirche. Gegen diesen Widerstand wurde zwar mit Gewalt eingeschritten. Der Urheber der Bewegung wurde abgesetzt. Die Geistlichen wurden verhaftet, und Jahre lang in Haft gehalten, da sie nicht geloben wollten, jede Verbindung mit ihrer Gemeinde aufzugeben. Den Gemeinden wurden ihre Kirchen genommen, ihre Gottesdienste untersagt und verhindert, jeder, der einen Versuch abgesonderten Gottesdienstes machte, in Strafe genommen. Viele der besten und loyalsten Unterthanen wanderten aus. Aber es war doch zum Bewußtseyn gekommen, daß das lutherische Bekenntniß nicht völlig erstorben war, und daß die Union in dem Sinne, in welchem sie bisher erstrebt worden war, Einsprüchen von Seiten des lutherischen Bekenntnisses unterlag, die nicht als unbegründet und unberechtigt abgewiesen werden konnten. Das führte denn zu der K. O. von 1834, mit der die preußische Union in ihr zweites Stadium trat, und die ihren heutigen Charakter bestimmt.

In der K. O. von 1834 wird nicht bloß wiederholt, daß die Union kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses bedeutet oder bezweckt, sondern nunmehr erklärt, daß „auch die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden" ist. „Durch den Beitritt zu ihr", heißt es dann, „wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Confession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen". Dieser Begriff der Union ist in entschiedenem Gegensatze zu dem Begriffe, in welchem sie 1817 verkündet und bis dahin angestrebt worden. Nach 1817 bestand die Union darin, daß die beiden Confessionen eine ununterschiedene evangelische Kirche würden mit einem ununterschiedenen evangelischen Bekenntniß, also lutherisches oder reformirtes Bekenntniß nur noch Sache der Individuen bleiben, ohne alle kirchliche Autorität. Nach 1834 aber behalten unter der Union die Bekenntnißschriften, lutherische und reformirte, die „Autorität, welche sie bisher gehabt", also jene für die lutherischen, diese für die reformirten Gemeinden. Es geht durch die Union keine Bekenntnißeinigung vor sich, sie ändert nichts an dem bisherigen lutherischen und reformirten Bekenntnißstand der Gemeinden. Die Confessionen bleiben auch unter ihr gesondert, und zeigt schon der Ausdruck „ihr, der anderen Confession, die äußerliche Gemeinschaft nicht zu versagen", daß nach wie vor zwei Confessionen einander gegenüberstehen. Sondern die Union bedeutet jetzt nur die Gewährung oder vielmehr die „Nichtversagung" der „äußeren kirchlichen Gemeinschaft", worunter wohl vorzugsweise die Nichtversagung des Abendmahls gedacht ist. So ist, um die bereits technischen Ausdrücke zu gebrauchen, die Union nach 1817 Bekenntnißunion, die Union nach 1834 bloße Cultusunion und auch das nur in einem gewissen Grade, indem auch hierfür die beiden Confessionen nicht verschmelzen, sondern eine der anderen die

Gemeinschaft gewährt. Oder anders ausgedrückt: die absorptive Union von 1817 ist durch die K. O. von 1834 in eine conservative Union umgewandelt. Aber auch von der Union in dieser Bedeutung als bloßer und eingeschränkter Cultusgemeinschaft wird wiederholt erklärt: „der Beitritt zur Union ist Sache des freien Entschlusses". Nach diesen Zugeständnissen an die Confession wird dann aber in der K. O. von 1834 nunmehr die Agende, unter der Wahrung, daß sie keinen Beitritt zur Union involvire, allgemein für die Landeskirche und zwangsweise vorgeschrieben: „Auch in nicht unirten Kirchen muß der Gebrauch der Landesagende ... stattfinden". Und wird den ausgeschiedenen Lutheranern (den „Feinden der Union") untersagt, „als eine besondere Religionsgesellschaft sich zu konstituiren". Diese beiden Maaßregeln, der Zwang zur Annahme der Agende und das Verbot abgesonderter lutherischer Gemeinschaften, sollten eben ihre Rechtfertigung darin haben, daß die Union nicht mehr als eine Vereinigung der Bekenntnisse betrachtet und erstrebt werde. Sie bestätigen daher noch deutlicher, daß in jenen ersten Aussprüchen ein wirkliches Zugeständniß an die Confession, ein Aufgeben der Union in ihrem bisherigen Begriff gemeint ist.

Die K. O. von 1834 und dieser ihr Begriff der Union ist denn wirklich das Fundament des Rechtszustandes der preußischen Landeskirche geworden, und hat sich in seiner scharfen Unterscheidung von der Union nach 1817 immer klarer und fester herausgestellt. Es ist jetzt in allen Erlassen der Kirchenbehörden der oberste und unumstößliche Grundsatz, daß die Union den Bekenntnißstand der Gemeinden nicht berührt, diese, auch wenn sie der Union beigetreten sind, lutherisch oder reformirt verbleiben, danach sich Gebrauch des Katechismus, Jugendunterricht, Vokation u. s. w. zu bestimmen hat. Selbst die neueste Anordnung über die Parallelformulare, welche die Union wieder mit dem möglichsten Nachdruck geltend macht, setzt dieselbe doch nur „in die Gemeinschaft eines und desselben Kirchenregiments" und „die freie, aus

gegenseitiger Liebe gewährte Gemeinschaft der Lutheraner und Reformirten im Genusse des heiligen Abendmahls", also in Ausschließung der Bekenntnißgemeinschaft, in Anerkennung der fortwährenden Geschiedenheit der Confessionen.

Allein nichtsdestoweniger sind doch auch Maximen und Einrichtungen aus dem Unionsbegriff von 1817 beibehalten worden, und daraus kommt die Unklarheit und der innere Widerstreit, welche unserem Kirchenwesen zum Vorwurf gemacht werden. Es wurde thatsächlich die Ordination und Confirmation auf die sämmtlichen evangelischen Bekenntnißschriften beibehalten, es wurde die Verordnung, daß die Prediger ohne Rücksicht auf die besondere Confession der Gemeinde anzustellen, und die Unionserklärung der Candidaten zu diesem Zwecke nicht zurück genommen. Es wurde noch 1851 verordnet, daß jede Gemeinde auf „den Bekenntnissen der Reformation" stehe. Das ist doch nicht mehr entsprechend, wenn die Union nicht in einer Einigung der Bekenntnisse, sondern bloß in der Milde, äußere kirchliche Gemeinschaft nicht zu versagen, besteht. Ja die K. O. von 1834 selbst beginnt schon diesen Widerstreit, da sie neben der Zusicherung der bisherigen Autorität der Bekenntnißschriften sofort die unweigerliche Annahme der Agende hinstellt, unter dem eigenen Eingeständnisse, daß dieselbe zum Zwecke der Union so eingerichtet sey, von beiderlei Confessionen gebraucht werden zu können, wonach sie doch offenbar dem lutherischen und reformirten Bekenntniß nicht mehr so wie „bisher" entsprechen kann.

Daß bei solchem Widerstreit nicht Ruhe und Stillstand in das Kirchenwesen kommen konnte, ist einleuchtend. Unter der Regierung des jetzigen Königs Majestät entspann sich denn der Kampf der Partheien innerhalb der Landeskirche, indem die unionistische Parthei den Unionsbegriff von 1817, die lutherische den von 1834 zur Geltung zu bringen strebte.

Die stärkste Aeußerung des ersten Strebens waren eben die Beschlüsse der Generalsynode von 1846. Nach ihnen sollte es

nicht bei der Gemeinschaft des Kirchenregiments und der Cultus-, namentlich Abendmahlsgemeinschaft bewenden, sondern nun wirklich die 1817 verkündete Bekenntnißgemeinschaft und damit die vollkommene Kircheneinigung hergestellt werden. Die Landeskirche als solche sollte für unirt erklärt werden, und ein unirtes Bekenntniß als landeskirchliches Bekenntniß an dem Ordinationsformular und der Lehrordnung, die man hierfür entworfen, erhalten. Auf dieses sollte alles, was landeskirchlichen Charakter hat, Ordination, Confirmation, Examen der Candidaten, Gottesdienstordnung gebaut werden. Lutherisches und reformirtes Bekenntniß (die „Sonderbekenntnisse") sollte nur den Gemeinden oder Patronen, aus Schonung des Gewissens, verstattet, und danach ihre Aufnahme in die Vokation, als die ein bloßer Gemeindeakt, kein landeskirchlicher Akt sey, nachgelassen werden. Damit wäre die K. O. von 1834 beseitigt gewesen, daß die Bekenntnißschriften ihre Autorität wie bisher behalten, daß die Union nur in der Nichtversagung der äußeren kirchlichen Gemeinschaft besteht. Hätte die unionistische Parthei auf der Generalsynode 1846 sich darauf beschränkt, also den ursprünglichen Gedanken Friedrich Wilhelm's III., d. i. die Union nach 1817 zu realisiren, hätte sie wirklich den Consensus der beiderseitigen Confessionen, oder noch besser, hätte sie die Augsburgische Confession unter Freigebung und Gleichstellung der Fassung von 1530 und von 1540 als das einheitliche Bekenntniß der Landeskirche erklärt, so würde es ihr bei der damaligen Schwäche des lutherischen Widerstandes und der allgemeinen Kirchengefahr durch die Lichtfreunde, durch die noch herrschende pantheistische Philosophie u. s. w. aller Wahrscheinlichkeit nach gelungen seyn, ihr Ziel zu erreichen. Allein die Vertreter der Vermittlungstheologie konnten sich nicht versagen, diese Gelegenheit zu benutzen, um statt des Consensus der beiden Kirchen ihre eigene von beiden dissentirende Doktrin zum Symbol der Landeskirche zu erheben. Sie unterschoben dem Unionsgedanken Friedrich Wilhelm's III. ihren Gedanken,

und stellten als das einheitliche evangelische Bekenntniß der unirten Landeskirche jenes neue Bekenntniß auf, das auf die Ausscheidung des Religiösen und Theologischen, die Ausscheidung des Wortes Gottes in der h. Schrift und der Lehrtropen der Apostel gebaut ist, und daran scheiterte ihr Werk. Das erregte Anstoß und Aergerniß bei allen einfach gläubigen Christen, auch die der Union eifrig ergeben waren, und es wurde deshalb den Beschlüssen der Synode die königliche Genehmigung versagt.

Auf der anderen Seite wurde inzwischen, und gerade noch aufgestachelt durch den Versuch von 1846, das lutherische Bewußtseyn und die lutherische Bewegung immer stärker, man erkannte immer mehr, daß mit lutherischem Bekenntniß rein unirtes Kirchenregiment, unirte Sakramentsformeln, unirtes Bekenntniß als Grundlage der landeskirchlichen Akte nicht vereinbar seyen, und die kurze Epoche von 1848, in der die Trennung von Staat und Kirche verkündet war, und man sich ohne landesherrliches Kirchenregiment, daher auch ohne die Rücksicht auf dasselbe dachte, trug noch dazu bei, daß man unbefangener, bestimmter und energischer die Forderungen des Bekenntnisses würdigte und ihnen zu genügen sich entschloß. Diesen Forderungen des Bekenntnisses zu entsprechen, ohne deshalb die Union aufzugeben, war die Absicht der nunmehrigen kirchenregimentlichen Anordnung, der K. O. vom 6. März 1852.

Die K. O. von 1852 nimmt das ununterschiedene evangelische Kirchenregiment, wie es seit 1808 bestanden, zurück, sie setzt den Unterschied von lutherisch und reformirt in die oberste Kirchenbehörde, zugleich zur „Nachachtung der Provinzialconsistorien", und in die obersten kirchenregimentlichen Entscheidungen. „Der evangelische Oberkirchenrath besteht aus Mitgliedern beider Confessionen", und wenn „eine Angelegenheit der Art ist, daß die Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden kann, so soll die confessionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen sämmtlicher Mitglieder, sondern allein

nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses entschieden werden, und diese Entscheidung dem Gesammtbeschlusse des Collegiums als Grundlage dienen. Dieses Verfahrens ist in den betreffenden Ausfertigungen zu gedenken". Die K. O. von 1852 nimmt das 1817 verkündete und bis 1834 beobachtete Bestreben des Kirchenregiments, die Confessionen allmählig verschwinden zu machen, zurück, und erklärt im Gegensatze dazu die „Sicherung und Pflege der Confessionen" und der auf sie „gegründeten Einrichtungen" für die Aufgabe des Kirchenregiments: „Der E. O. K. R. ist verpflichtet, eben sowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesammtheit zu verwalten und zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Confessionen und die auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen", oder, wie es in den Motiven heißt: „daß in dem Regiment der evangelischen Landeskirche eben so sehr die aus Gottes Gnade in der Union geknüpfte Gemeinschaft der beiden evangelischen Confessionen aufrecht erhalten, wie auch die Selbständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse **gesichert** werden soll". Die K. O. von 1852 bekräftigt, daß die Landeskirche als solche nicht der Union angehört, sondern die Union, selbst in dem jetzigen eingeschränkten Sinn der Nichtversagung des Abendmahls, bloße Privatsache der Individuen und Gemeinden ist, indem sie für die Berufung in den Oberkirchenrath nicht den Beitritt zur Union sondern nur die Anerkennung des gemeinsamen Kirchenregiments erfordert: „Es können aber nur solche Personen in denselben aufgenommen werden, welche das Zusammenwirken von Gliedern beider Confessionen im Regimente mit ihrem Gewissen vereinbar finden". Die Aufnahme in den Oberkirchenrath ist also nicht an die Bereitwilligkeit zu irgend einer Abendmahlsgemeinschaft geknüpft. Ja daß es auch nur ein (neutral) evangelisches Element in der Landeskirche geben könne, ist in der K. O. von 1852 gar nicht beachtet, und mußte die Fürsorge für diese Elemente erst nachgeholt werden.

Die Instruktion des Oberkirchenraths an die Consistorien vom 12. Mai 1852 giebt die Interpretation, daß jene Abstimmung nach Confessionen sich nicht „auf die Angelegenheiten der Gemeinden erstreckt, für welche kirchenordnungsmäßig der übereinstimmende Inhalt beider Bekenntnisse die Grundlage ihrer Vereinigung und die Norm für die Thätigkeit des in ihnen bestehenden geistlichen Amtes geworden ist". Desgleichen wurde erst nachträglich durch Interpretation festgestellt, daß der E. O. K. R. auch solche Glieder haben kann, welche weder zu dem lutherischen noch dem reformirten sondern nur zu dem Consensus der beiden Confessionen sich bekennen.

Um dieselbe Zeit erfolgten auch andere Anordnungen zu Gunsten der Confession. Schon vor der K. O. von 1852 war der Unionsrevers aufgehoben worden. In den darauf folgenden Jahren wurde in mehreren Provinzen die Ordination und Confirmation wieder verschieden je für die verschiedenen Confessionen bestimmt.

Seit der K. O. von 1852, welche dem Rechte der Confession zu genügen erging, ist nun unläugbar wieder je mehr und mehr eine Tendenz des Kirchenregiments nach der Union eingetreten. Das zeigt sich in speciellen gesetzlichen Erlassen, in der Haltung während der Conferenzen von 1856, in dem Gange der Verwaltung. Aber im gesammten gesetzlichen Bestand, wie ihn die K. O. von 1852 bestimmt, hat sich seitdem nichts geändert. Es ist die K. O. von 1852 keineswegs, wie es mitunter aufgefaßt wird, widerrufen oder auch nur ermäßigt durch die K. O. vom 12. Juli 1853. Diese enthält nur theils eine Wiederholung der schon in der K. O. von 1852 gegebenen Erklärung, daß es „nicht die Absicht sey, die Union zu stören und eine Scheidung der Landeskirche herbeizuführen", oder ein sich von selbst verstehendes Verbot gegen Eigenmacht der Geistlichen (in Abschaffung des Unionsritus oder der Bezeichnung „evangelische Gemeinde"), theils aber handelt sie von etwas ganz anderem als die K. O.

von 1852, nemlich den gottesdienstlichen Formen. Eben so wenig wäre die K. O. von 1852 dadurch außer Kraft gesetzt, wenn es richtig seyn sollte, was auf einer Rheinischen Synode ausgesprochen wurde, daß sowohl im Oberkirchenrath als in den Provinzialconsistorien niemals eine Abstimmung nach Confessionen vorgekommen sey. Die Vollziehung der K. O. liegt schon darin, daß die Mitglieder des Oberkirchenraths und der Consistorien ihre Confession amtlich erklären mußten. Ob eine Veranlassung zur itio in partes vorgekommen oder nicht, ist nicht entscheidend. Die K. O. von 1852 muß daher zusammen mit der K. O. von 1834, deren Ausbau sie ist, als das Fundament des Rechtszustandes der preußischen Landeskirche betrachtet werden.

Mit der K. O. von 1853 beginnen nun aber die Bestimmungen über confessionelle oder unionistische Cultusformen, welche in den K. O. vom 2. März und 22. Juni 1857 ihren Abschluß bis jetzt erhielten. Lutherischen Geistlichen, welche die unionistischen Sakramentsformen der Agende nicht mit ihrem Bekenntniß zu vereinigen wußten, wurde bis dahin häufig auf ihr Ansuchen von der Behörde der Gebrauch der alten lutherischen Formen als Ausnahme gestattet, so daß in manchen Gegenden, z. B. Pommerns, diese Ausnahme wohl bereits die Regel seyn mag. Noch gewöhnlicher, ja fast allgemein wurde das den reformirten Geistlichen gestattet. Die Forderung der Lutheraner dagegen ist es, daß die lutherischen Sakramentsformeln grundsätzlich allgemein gestattet seyn, ja „allmählig und ohne Nöthigung der Gemeinden" wieder zur kirchenordnungsmäßigen Vorschrift werden sollen. Im äußersten Gegensatze gegen diese Forderung und im Gegensatze gegen den früheren Gebrauch verordnet nun die K. O. von 1853, daß solche Abweichungen von den agendarischen Formen nur „auf übereinstimmenden Antrag des Geistlichen und der Gemeinde" gewährt, ja ein Antrag des Geistlichen allein von der Behörde gar nicht in Berathung gezogen werden soll. Auf der Conferenz 1856 stellte nun der Consistorialdirector

Nöldechen einen Antrag, welcher die Forderung der Lutheraner präcise ausdrückt. Unterstützt wurde er durch die Generalsuperintendenten Möller, Hahn, Jaspis, Sartorius, Cranz, Büchsel. Die Conferenz nahm aber mit großer Stimmenmehrheit den Antrag des (reformirten) Superintendenten Ball an: „den Wunsch auszusprechen, daß den provinziellen wie confessionellen agendarischen Bedürfnissen durch einen diese berücksichtigenden Anhang Rechnung getragen werde*)". Endlich ergingen hierüber die K. O. vom 2. März und 22. Juni 1857, durch welche die Freigebung von Parallelformularen neben den in der Agende vorgeschriebenen für die Austheilung des h. Abendmahls, für die Abrenuntiationsformel bei der Taufe und für einige Akte bei der Beichte genehmigt, aber die Vertauschung der agendarischen mit einer der verzeichneten Formeln an die Bedingung gebunden wird, daß das Consistorium sich überzeugt, daß sie ohne Störung des Friedens in der Gemeinde geschehen könne, und zur Beförderung des kirchlichen Lebens in der Gemeinde diene, und daß insbesondere bei solchen Gemeinden, welche der Union beigetreten sind, die Genehmigung durch eine Urkunde erfolge, welche die ungeänderte Zugehörigkeit der Gemeinde zur Union ausspricht und im Pfarrarchiv niederzulegen ist.

Neben der Wiederanerkennung und Garantie des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der Landeskirche, wie die K. O. von 1834 und 1852 sie enthalten, geht nun aber die staatliche Anerkennung einer von der Landeskirche und dem landesherrlichen Kirchenregiment getrennten lutherischen Kirche durch die Generalkoncession vom 23. Juli 1845. Diese gewährt den „von der Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheranern" die Freiheit der Religionsübung, die Bildung eigner Gemeinden mit Corporationsrechten, und deren Vereinigung unter einem gemeinsamen dem Kirchenregiment der evangelischen Landeskirche nicht untergebenen Vorstande, die

*) Verhandl. S. 270. 280. 301.

bürgerliche Anerkennung der Amtshandlungen ihrer Geistlichen, und die Freiheit von fremdem Parochialzwang. Diese lutherische Kirche außerhalb der Landeskirche hat denn eine Unabhängigkeit und eine Macht rein lutherischer Entfaltung, wie sie seit dem Uebertritt Johann Sigismund's in diesem Lande nicht bestand.

Das ist der geschichtliche Fortgang der preußischen Union bis jetzt. Der Rechtszustand der Landeskirche beruht danach allerdings auf zwei einander gradezu widerstreitenden Begriffen von Union, und ist deshalb nicht frei von Unklarheit und Unsicherheit. Allein das steht doch fest und sicher, daß im Allgemeinen und in der Hauptsache der Unionsbegriff von 1834 das Fundament der Landeskirche, so weit Union für sie gilt, und die letztentscheidende Richtschnur und Norm, das davon Abweichende, dem Unionsbegriff von 1817 Entsprungene, die Ausnahme, das Abnorme ist. Der bestehende gesetzliche Zustand der evangelischen Landeskirche ist danach dieser*):

Nach ihrem abgemeinen Charakter ist die evangelische Landeskirche Preußens ein einheitlicher Organismus, der aber schon in seinem innersten Centrum und durch seine ganze Entfaltung aus zwei Confessionen besteht. Die Landeskirche Preußens ist nicht eine unirte Kirche. Sie hat nicht ein einheitlich evangelisches Bekenntniß, auf dem sie als Landeskirche stände, sondern sie steht durch und durch auf dem unterschiedenen lutherischen und reformirten Bekenntniß. Sie hat nicht einheitlich evangelische Organe und Elemente, sondern ihre Organe vom Obersten bis Untersten und ihre Elemente sind lutherisch oder reformirt: die Mitglieder der obersten Behörde und der Provinzialbehörden, die Prediger, die Gemeinden. Sie ist durch und durch ein Dualismus zweier nicht geeinigter Confessionen. Die evangelische Landeskirche ist nicht unirt, sie hat bloß Unionsmomente. Als Landeskirche hat sie nur das eine Unionsmoment:

*) Ich lasse bei dieser ganzen Charakteristik die Kirche der westlichen Provinzen außer Betrachtung, die ihre eigne Geschichte und Quellen hat.

das einheitliche aber doch nicht ununterschiedene Kirchenregiment. Aber je ihre Gemeinden, und vielleicht der weit größere Theil derselben, hat noch das Unionsmoment der Nichtversagung der äußern kirchlichen Gemeinschaft an die andere Confession. Die Landeskirche ist danach nicht eine Unionskirche, sondern ist lutherische und reformirte Kirche je für die beiden Confessionen, die sie enthält. *)

Nur einige wenige Elemente der Landeskirche sind unirt im eigentlichen und vollen Sinn: die Militairgemeinde, die Universität Bonn, einige wenige sogenannte Consensusgemeinden.

Nach den einzelnen Beziehungen betrachtet, hat die Landeskirche keine Bekenntnißgemeinschaft, sondern es ist geradezu zugesichert, daß eine solche nicht besteht, ja selbst durch den Beitritt zur Union nicht bewirkt wird. Indessen finden sich einzelne Bestimmungen, welche diesem Grundsatz und dieser Zusicherung widerstreiten: die Verpflichtung der Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnisse, die Bestimmung der Gemeindeordnung, daß jede Gemeinde auf dem Boden der Bekenntnisse der Reformation stehe, die älteren Bestimmungen über Gemeinschaft des Lehramts, die nicht ausdrücklich zurückgenommen sind.

Sie hat Abendmahlsgemeinschaft nur theilweise, nemlich für jene Gemeinden, welche der Union beigetreten sind, und auch nur in dem Sinn, daß der andern Confession die Gemeinschaft nicht versagt wird, diese also doch immer als andere Confession gegenübersteht. Danach scheiden sich auch die Gemeinden

*) Es ist richtig, was man einzuwenden pflegt, daß die Gemeinschaft des Kirchenregiments u. dergl. gar nicht möglich sey außer auf Grund eines Consensus, mit Mahomedanern z. B. wäre das alles nicht möglich. Allein damit ist doch der Consensus nur Beweggrund (ratio), nicht rechtliche Grundlage (fundamentum), und ist es nur für diese bestimmten Einrichtungen, nicht für die Landeskirche als solche und im Ganzen. Ebenso wäre auch das jus episcopale des katholischen Landesherrn und das Patronat des katholischen Gutsherrn in der protestantischen Kirche nicht möglich, wenn nicht ein Consensus unter Katholiken und Protestanten bestände. Dennoch wird man nicht behaupten, daß die lutherische Kirche in Sachsen und Bayern auf dem Grunde des Consensus zwischen Katholiken und Protestanten stehe.

der Landeskirche, sowohl die lutherischen als die reformirten, in solche, welche der Union beigetreten sind, also jene Gemeinschaft nicht versagen wollen, und solche, welche ihr nicht beigetreten sind. Eine allgemeine Sakramentsgemeinschaft unter allen Gemeinden der Landeskirche besteht mit nichten.

Allgemein hat sie kirchenregimentliche Gemeinschaft, jedoch in der Art, daß die Behörden aus lutherischen und reformirten Gliedern bestehen, und in Fragen, welche die Beurtheilung aus der Confession erheischen, bloß die Räthe dieser Confession die Vorfrage entscheiden, und daß die Behörden zugleich mit der Vertretung der evangelischen Landeskirche in ihrer Gesammtheit die Sicherung und die Pflege des Bekenntnisses und der auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu ihrer amtlichen Aufgabe haben. Es ist also die amtliche Aufgabe der Behörden beides, sowohl Schutz und Pflege des Bekenntnisses und der auf dem Bekenntniß ruhenden Einrichtungen als Aufrechthaltung der Union, aber Union eben nicht in dem Sinne einer allmählig zu erzielenden Bekenntnißeinigung genommen, sondern bloß in dem Sinne, daß die beiden Confessionen zu einem landeskirchlichen Organismus vereinigt bleiben und daß „die Schranken, welche die Vereinigung von Mitgliedern beider Confessionen am Tische des Herrn gegenseitig verboten, für alle diejenigen aufzuheben, welche sich nach dieser Gemeinschaft sehnen".

Sie hat endlich eine Gemeinschaft der Kirchen- und namentlich der Gottesdienstordnung. Hierbei sind zwar auch die gesonderten Formen je nach den beiden Confessionen freigegeben, jedoch bis jetzt nur aus Vergunst und nicht in dem Charakter als confessionelle Formen.

Zweites Kapitel.

Ueber die Vereinbarkeit der preußischen Union mit dem lutherischen Bekenntniß.

Es ist wohl jetzt bei allen Lutheranern nur eine Stimme und kann nur eine seyn, daß die Union nach 1817 und das Verbleiben in derselben mit dem lutherischen Bekenntniß unvereinbar ist. Denn dem lutherischen Bekenntniß anhängen und das Aufgehen desselben in eine ununterschiedene evangelische Kirche und ein ununterschiedenes evangelisches Bekenntniß wollen, ist ein Widerspruch in sich selbst. Vergeblich wurde damals amtlich die Versicherung gegeben, daß „die Annahme der Union nicht als eine Confessionsveränderung anzusehen" sey. Die Thatsache kann auch durch amtliche Erklärung nicht anders gemacht werden als sie ist. Wer da gestern das lutherische Bekenntniß als schriftmäßig und wesentlich bekannte, und es heute für etwas „Außerwesentliches" erklärt, wer gestern bekannte, daß die lutherische Kirche von Luther bis auf diesen Tag für eine heilige Wahrheit einstand, und heute erklärt, daß nur „Sektengeist" sie von dem „Gott gefälligen Werk" der Union abgehalten, der hat seine Confession verändert. Ebenso gut könnte man behaupten, daß der Uebertritt von der lutherischen zur reformirten Confession keinen Confessionswechsel enthalte, weil die reformirte Confession nichts andres als die volle Durchführung der lutherischen Confession sey, wie das Johann Sigismund wirklich erklärt hat. Wer der Union nach 1817 beitritt, hat sein lutherisches Bekenntniß aufgegeben.

Anders steht es nun mit der Union nach 1834. Wenn das lutherische Bekenntniß in seiner „bisherigen Autorität" sohin als ausschließlich und wesentlich dem lutherischen Theil verbleibt, so ist die „äußerliche kirchliche Gemeinschaft" zunächst und unmittelbar nur Sache der Kirchenordnung, nicht des Bekenntnisses, wenn sie gleich wie alle Kirchenordnung aus diesem beurtheilt werden

muß. Für den jetzigen Stand der Union wird daher jene Erklärung richtig, daß der Beitritt zu ihr nicht eine Confessionsveränderung ist. Aber es bleibt doch auch jetzt die Frage, ob durch die Union, wenn auch nicht die Angehörigkeit an die lutherische Confession, so doch die Angehörigkeit an die lutherische Kirche aufgegeben werde, und die Frage, ob, wenn auch durch die Union das Bekenntniß selbst nicht geändert wird, nicht doch die Pflichten, welche unabweisbar aus dem Bekenntniß folgen, durch sie unerfüllbar, also durch das Verbleiben unter ihr verletzt werden. Ob und unter welchen Voraussetzungen das der Fall ist oder nicht, das ist die Untersuchung über die Vereinbarkeit der preußischen Union mit dem lutherischen Bekenntniß. Sie muß den verschiedenen Momenten folgen, in welchen jene „äußerliche kirchliche Gemeinschaft" sich vollzieht.

1. Züge von Bekenntnißgemeinschaft.

Das steht vor allem fest, daß gleichwie die Bekenntnißeinigung mit dem lutherischen Bekenntniß unvereinbar ist, so auch alles das, was nur Ausdruck und unmittelbare Bethätigung der Bekenntnißeinigung ist. Dahin gehört die Gemeinschaft des Lehramts, die Verpflichtung der Geistlichen auf die „evangelischen Bekenntnisse", und die Erklärung der Gemeindeordnung von 1850, daß „jede evangelische Gemeinde" als „Glied der evangelischen Kirche" sich zu den drei Hauptsymbolen und den „Bekenntnissen der Reformation" bekennt.

Daß man die Prediger „ohne Rücksicht auf die besondere Confession anstellt", setzt eben voraus, daß die Landeskirche auf einem ununterschiedenen evangelischen Bekenntniß steht. Steht sie aber auf zwei überall unterschiedenen Confessionen, so ist es unthunlich, daß lutherische Prediger an reformirten Gemeinden stehen und umgekehrt. Denn dann müssen die Prediger nothwendig entweder das Bekenntniß ihrer Gemeinde verletzen oder ver-

nachlässigen, oder aber ihr eignes verläugnen. Auch wenn die betreffende Gemeinde damit einverstanden ist, liegt darin doch ein Anstoß für die ganze Kirche dieser Confession, und ist es doch die Pflicht des Kirchenregiments, die lutherische Gemeinde und die lutherische Jugend dem reformirten Prediger nicht zu überlassen oder umgekehrt. Diese Lehramtsgemeinschaft, die sich folgerichtig an die Verkündung von 1817 anschloß, ist nun zwar ausdrücklich nicht zurückgenommen, aber sie wird doch thatsächlich nicht geübt. Man kann auch sehr wohl die K. O. von 1834 selbst als ihre stillschweigende Zurücknahme betrachten.

Die Verpflichtung der Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnißschriften sollte schon ohne alle Rücksicht auf Union oder lutherische Kirche um ihrer Unbestimmtheit und ihres Selbstwiderspruchs willen aufgegeben werden. Was gehört denn alles zu diesen evangelischen Bekenntnissen oder Bekenntnissen der Reformation? die Tetrapolitana, der Züricher Consensus, die Beschlüsse der Dortrechter Synode, die 39 Artikel, der Covenant der Independenten und Baptisten? Soll man auf eine solche unabsehbare Menge und Mannigfaltigkeit von Bekenntnissen sich verpflichten? Oder auch wenn nur die in der Provinz oder Gegend herkömmlichen lutherischen und reformirten Symbole gemeint sind, was ist der Sinn der Verpflichtung? Etwa die Verpflichtung auf den Consensus in allen diesen? Selbst wenn das ausgesprochen wäre, was nicht der Fall ist, wie unklar und unsicher ist dieser Consensus! Noch ist er nicht herausgestellt und wird in sehr verschiedener Weise herauszustellen versucht. Wer wird uns den Consensus zwischen der Prädestination und der allgemeinen Gnadenwahl aufzeigen? Soll nun an heiliger Stätte bei der feierlichen Amtsübernahme eine Verpflichtung von solcher Unklarheit, von solcher noch gar nicht ermittelten Bedeutung, ja in der That von solchem Widerspruch übernommen werden? Aber vollends vom Standpunkt des lutherischen Bekenntnisses ist es nicht zulässig, sich zugleich auf die reformirten Bekenntnisse, wäre es

auch nur den Heidelberger Katechismus oder die Märkische Confession, zu verpflichten. Wie kann das einem Lutheraner zugemuthet werden, und wie kann ein Lutheraner, wenn er es sich klar macht, dem nachkommen, ohne seinem eignen Bekenntniß zu vergeben? Oder wie ist solches gerechtfertigt gegenüber den lutherischen Gemeinden? Selbst wenn sie der Union beigetreten sind, haben sie ja nach authentischer Auslegung von 1834 nur in eine Zulassung der Reformirten zu ihrem Gottesdienst, nicht aber eine Mengung ihres Bekenntnisses mit dem reformirten gewilligt, und vollends gegenüber den der Union nicht beigetretenen lutherischen Gemeinden, die doch außer der Gemeinschaft des Kirchenregimentes gar keine Berührung mit den Reformirten haben? Das wird dadurch, daß die A. C. von 1530 besonders genannt wird, wohl gemildert aber doch nicht beseitigt. Denn die Nennung der übrigen evangelischen Bekenntnisse ist dann entweder überflüssig, oder sie soll doch nur dazu dienen, das specifisch Lutherische an der A. C. von 1530 abzuschwächen. Ein lutherischer Bekenner kann sich mit Wahrheit auf keine andern als die lutherischen Bekenntnisse verpflichten. Soll die allzugroße Schärfe des lutherischen Bekenntnisses gegen die Reformirten gemildert werden im Hinblick auf das organische Band in der Landeskirche, so möge man die Verpflichtung auf die Conkordienformel weglassen, wo das rechtlich zulässig ist, und die lutherischen Candidaten einfach auf die A. C. von 1530 und den kleinen Katechismus Luther's verpflichten. Die Verpflichtung auf „die evangelischen Bekenntnisse" ist nicht Milderung sondern Mengung der Bekenntnisse.

Dasselbe gilt von der Bestimmung der Gemeindeordnung 1850, daß jede evangelische Gemeinde sich als Glied der evangelischen Kirche zu den Bekenntnissen der Reformation bekennt. Auch damit wird eine Bekenntniß-Union verkündet und die lutherische Gemeinde auf den Boden einer solchen gestellt. Es wird ein einheitliches Bekenntniß der Reformation, als wenn Luther, Zwingli, Calvin und noch viele andre alle dasselbe gelehrt

hätten, zum landeskirchlichen Bekenntniß gemacht, und bleibt dann den Gemeinden allenfalls gestattet, neben diesem landeskirchlichen evangelischen Bekenntniß noch ihr lutherisches „Sonderbekenntniß" zu haben. Das „Bekenntniß der Reformation" ist dann das Wesentliche, das lutherische sinkt herab zum Außerwesentlichen. Das eben ist der Standpunkt der Unionstheorie, und ist der diametrale Gegensatz gegen das lutherische Bekenntniß. Die lutherische Kirche und jeder, der ihr wirklich angehört, weiß nichts von einem allgemeinen Bekenntniß der Reformation oder evangelischen Bekenntniß und einem besondern lutherischen Bekenntniß, sie hat nur ein lutherisches Bekenntniß, das sie eben als das evangelische, nicht als ein Sonderbekenntniß innerhalb des evangelischen, erkennt, und mit dem die reformirte Kirche in vielen Stücken zusammentrifft, in andern nicht. Nöthigt man die Lutheraner, sich der Gemeindeordnung mit diesem Princip an der Spitze zu unterwerfen, so nöthigt man sie gleichfalls ihr Bekenntniß zu verläugnen, dem unionistischen Standpunkt, daß ihr Bekenntniß bloßes Sonderbekenntniß sey, sich zu unterwerfen*).

Alle diese Bestimmungen, welche Ausfluß der Bekenntnißeinigung sind, widerstreiten nicht bloß dem lutherischen Bekenntniß, sondern sie widerstreiten auch der königlichen Zusicherung von 1834. Nachdem feierlich erklärt ist, daß die Union nur in der Milde und Mäßigung besteht, der andern Confession nicht die äußere Kirchengemeinschaft zu versagen, darf man doch nicht aus dem Titel der Union die Bekenntnisse selbst miteinander mengen, und darf vollends nicht für das Ganze der Landeskirche, die ja nicht einmal der Union beigetreten ist, das lutherische Bekenntniß in ein einheitliches evangelisches Bekenntniß oder Bekenntniß der Reformation auflösen oder einwerfen. Nachdem zugesichert ist, daß die beider-

---

*) Ich habe damals in meiner Beleuchtung der Gemeindeordnung (E. K. Z.) dem §. 1. den Beweggrund untergelegt, das evangelische d. i. gläubige Bekenntniß gegen die rationalistische Opposition zu schützen; allein auf der Conferenz 1856 zeigte sich doch, daß dabei ein Unionsbekenntniß gemeint war.

seitigen Bekenntnißschriften ihre Autorität wie bisher behalten, darf man doch nicht eine gemeinschaftliche Autorität aus ihnen machen, in der für jedes seine bisherige Autorität eingebüßt wird. Die Verpflichtung der Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnisse hat überdies durchaus keine königliche Sanktion, sie beruht bloß auf Anordnungen des Ministeriums oder der Kirchenbehörde. Sollte das aber nach kirchenrechtlichen Grundsätzen für zulässig gelten, daß die Verwaltungsbehörden Anordnungen treffen bez. aufrechthalten entgegen dem Bekenntniß der Kirche und entgegen einer königlichen Zusicherung?

2. Gemeinschaft des Kirchenregiments.

Eine Gemeinschaft des Kirchenregiments kann nicht als unzulässig betrachtet werden. Denn das Kirchenregiment, auf äußere Ordnung und Förderung gerichtet, ruht zwar auf dem Bekenntniß, aber übt an seinen Funktionen nicht Bekenntnißakte. Der streng-confessionelle Charakter des Kirchenregiments ist schon von früher Zeit her durchbrochen durch Anerkennung des landesherrlichen Kirchenregiments auch an Inhabern andrer Confession. In der That ist der größere Theil der Gegenstände, welche die tägliche Beschäftigung der Kirchenbehörden bilden, von der Art, daß ein Unterschied der confessionellen Auffassung bei ihnen gar nicht hervortritt. Das gilt nicht bloß von denen des äußerlichen Bereichs — Dotationen, Kirchenbauten, Wahrung gegen Katholiken, Dissidenten — sondern auch von denen des innerlichen Bereichs, als z. B. Ehescheidung, Dispensation, Disciplin über Pfarrer, Sonntagsfeier u. s. w. Aber auch für die Gegenstände, da die Confessionen auseinander gehen, kann die lutherische Kirche in eine gemeinsame Versorgung willigen, namentlich wenn dieselbe an erster Stelle in der Behörde selbst dem betreffenden Religionstheil obliegt. Es ist keine Verläugnung, wenn der lutherische Theil mitwirkt, wo es gilt, in reformirten Gemeinden nicht bloß

evangelisches Wesen sondern specifisch reformirtes Bekenntniß zu bewahren, und ist keine Preisgebung, wenn im umgekehrten Falle dem reformirten Theil die Mitwirkung gestattet wird. Allein hinreichende Bürgschaften für Erhaltung und Pflege des lutherischen Bekenntnisses müssen hierbei gegeben seyn, und dieses eben ist die Bedingung der Zulässigkeit kirchenregimentlicher Gemeinschaft.

Die befriedigendste Bürgschaft wäre nun allerdings das, was in neuester Zeit von lutherischer Seite so wiederholt nachgesucht wurde, eine Gliederung in der Behörde, daß die Angelegenheiten einer jeden Confession von besonderen Senaten versorgt würden, und nur für gemeinsame Gegenstände Zusammentritt derselben Statt fände. Jedoch ist auch die bestehende Einrichtung der Abstimmung nach Confessionen bei Fragen, die mit dem Bekenntniß zusammenhängen, genügend. Das entscheidende Gewicht ruht aber nicht auf jener oder dieser Einrichtung, sondern darauf, daß es dem Kirchenregiment als seine Aufgabe von Amtswegen gesetzt sey, das lutherische (bez. reformirte) Bekenntniß zu erhalten und zu pflegen, also auch es gegen die Absorption in die Union zu wahren. Es war seit 1817 die Auffassung des Kirchenregiments, daß es von Amtswegen die Union und allein die Union zu erstreben habe. Es that alles, den Beitritt zur Union zu erleichtern, es traf selbst unionistische Einrichtungen. Wenn die Betheiligten (Patrone oder Gemeinden) widerstanden, so beließ es den lutherischen (bez. reformirten) Bestand aus Schonung der Gewissen; aber aus eignem Antrieb für seine Erhaltung zu sorgen, lag völlig außer seinem Gesichtskreis. Die Confession erschien ihm nicht als Gegenstand seiner Pflicht und Aufgabe sondern vielmehr nur als ein Hinderniß gegen dieselbe. Das nun ist es, was mit dem lutherischen Bekenntniß und den Pflichten, die es auflegt, nicht vereinbar ist. Das lutherische Bekenntniß erheischt ein Kirchenregiment, das von Amtswegen für seine Erhaltung im ganzen Bereich der lutheri-

schen Kirche sorge. Dazu nun ist es vorerst erforderlich, daß diese seine Erhaltung als die Aufgabe desselben gesetzlich erklärt sey, wie das durch die K. O. von 1852 wirklich geschehen ist, sodann aber auch daß die fortgesetzte Praxis des Kirchenregiments die Anerkennung dieser Aufgabe bewähre, und endlich daß solche Männer in dasselbe berufen werden, welche ein Herz für die lutherische Kirche haben, und deren innerste Sorge deshalb wirklich der Fortbestand des lutherischen Bekenntnisses und nicht dessen Indifferenzirung in der Union ist. Ist dagegen die Erhaltung und Pflege des lutherischen Bekenntnisses nicht die Obliegenheit des Kirchenregimentes von Amtswegen, gilt im Innersten doch nur die Union als das letzte Ziel, so helfen auch alle jene Bürgschaften der collegialen Verwaltung und der itio in partes gar nichts. Namentlich wenn als lutherische Mitglieder der Behörden solche berufen werden, welche von der Unionstendenz erfüllt sind, oder wenn Männer, die durch ihr ganzes Leben die Vorkämpfer der Union waren, sich als lutherische Mitglieder bekennen, so ist ja offenbar die Abstimmung nach Confessionen ganz illusorisch. Denn solche Männer werden, ja müssen alles der Union Dienende, und wäre es dem lutherischen Bekenntniß noch so widerstreitend, für vereinbar mit demselben erklären.

Auch die Gemeinsamkeit der Synode erfordert ihre Bürgschaften. Schon die Bildung der lutherischen Synode nach dem Muster der reformirten ist, wenn auch nicht gegen das Gewissen, so doch gegen die Grundsätze und den Geist der lutherischen Kirche (S. o. S. 320). Aber noch wichtiger ist die Gefahr der Ueberstimmung und Verletzung für den lutherischen Theil, da im eignen Schooß der gegnerischen Elemente schon so viele sind. Die Bürgschaften, wenn zur Bildung von Synoden fortgeschritten würde, wozu die Kirche für jetzt noch nicht reif ist, wären fürs erste, daß Provinzialsynoden, nicht eine Landessynode, gebildet würden, damit jede Provinz ihres confessionellen Bestandes sicher sey, und

fürs andre, daß für Fragen des confessionellen Interesses auch hier die Abstimmung nach Confessionen gälte.

Kirchenregimentliche Akte, die zugleich die Natur gottesdienstlicher Akte haben, wie namentlich die Ordination der Candidaten unter Verpflichtung auf das Bekenntniß, eignen sich weniger für die Gemeinsamkeit. Der lutherische Generalsuperintendent, der auf die reformirten Bekenntnisse in feierlicher Handlung verpflichtet, und umgekehrt, legt selbst ein Bekenntniß ab. Es liegt aber auch keine Schwierigkeit darin, daß ein Superintendent oder Pastor derselben Confession unter Autorität des Kirchenregiments die Ordination verrichte, oder daß die Verpflichtung mit dem Examen verbunden werde.

3. Gemeinschaft der Gottesdienstordnung.

Gemeinschaft der Gottesdienstordnung mit den Reformirten ist nicht möglich, wo diese auf der Strenge und Energie ihrer Grundsätze beharren. Allein die Reformirten der preußischen Landeskirche haben in Annahme der Agende von 1829 auf diese Strenge ihres Typus verzichtet und sich dem lutherischen genähert, so ist eine Gemeinschaft möglich geworden.

Die Agende von 1829 ist aus einer innigen und großartigen Auffassung christlichen insonderheit evangelischen Cultus gebildet. Sie hat dazu einen Anspruch auf Pietät; denn sie ist ein großes königliches Werk der Gottesfurcht und der Liebe zur Kirche, da sie in einer Zeit des Unglaubens und Verfalls den Gottesdienst wieder auf den Glauben stellte. Mängel, welche sich in ihr — abgesehen von Union und Confession — zufolge einer Nachgiebigkeit an die damals herrschende Theologie finden, lassen sich ohne allgemeine Umarbeitung heben. Dem lutherischen Geist entspricht allerdings die Wiederherstellung der alten lutherischen Agenden und deren Weiterbildung mehr als sie. Auch ist nicht vorherzusehen, wie das Bedürfniß lutherischen Cultus in den Gemeinden

wächst oder umgekehrt die Reformirten von der jetzigen Annäherung an den lutherischen Cultus zurücktreten. Freiere Entfaltung der Confession im Cultus ist schon auf der Conferenz 1856 gefordert worden. Aber keineswegs ist die Ablehnung der Agende von 1829 im Ganzen eine unbedingte Pflicht lutherischen Bekenntnisses.

Dagegen mehr oder minder widerstreitend dem lutherischen Bekenntniß sind die Formen der Agende für diejenigen Cultusakte, welche eben unter dem Glaubensunterschied der beiden Confessionen stehen: Taufe, Beichte, Abendmahl. Neutrale Formeln hiefür, um den Unterschied zu verhüllen, sind nicht vereinbar mit wirklich lutherischem Bekenntniß und dessen Werthschätzung. Wer da glaubt, hat zu bezeugen und nicht zu verhüllen. Was bedeutet noch eine Lehre vom Sakrament des Altars, wenn sie grade am Altar selbst verschwiegen werden muß? Was giebt überhaupt der Fortbestand der unterschiedenen Bekenntnisse noch für eine Gewähr, wenn sie doch an der Agende in ein Bekenntniß verschmolzen sind? Die amtliche Zusicherung, „daß die Agende nicht an die Stelle der Bekenntnißschriften treten oder ihnen gleichgestellt werden soll“ (1834), kann auch hier die Thatsache nicht ändern, daß der Unterschied des Bekenntnisses aufgehoben ist durch die Verschmelzung in der Agende.

Der wichtigste unter diesen Cultusakten ist das Abendmahl. Die Spendeformel der Agende für dasselbe lautet: „nehmet hin und esset, spricht unser Herr und Heiland Christus: das ist mein Leib, der für euch gegeben, das thut zu meinem Gedächtniß“. Schon diese bloß erzählende Form „spricht der Herr Christus“ ist, abgesehn von aller Frage der Union, der heiligen Handlung minder entsprechend. Es sollen nach dem göttlichen Auftrag die Einsetzungsworte angewendet, als Handlung gesprochen, und nicht bloß geschichtlich berichtet werden. Sodann ist die Stellung, welche hier dem Amte angewiesen ist, nicht bloß unionistisch sondern gradezu reformirt. Nach lutherischer Lehre ist das Amt

das Werkzeug der göttlichen Gnadenspendung, der Geistliche reicht Leib und Blut Christi; nach reformirter Lehre ist er nur Prediger, er weist an und fordert auf, sich Leib und Blut Christi zu nehmen. Die letzte Stellung aber hat der Geistliche nach dieser Formel. Endlich aber ist die agendarische Spendeformel des Abendmahls im Ganzen und ihrem innersten Sinn und Wesen nach eine unionistische, sie ist dazu eingerichtet, den Unterschied lutherischer und reformirter Lehre zu umgehen, also beide zu indifferenziiren. Das will man zwar bestreiten, weil es in der K. O. von 1834 heißt: „es ist eine irrige Meinung, daß an die Einführung der erneuerten Agende nothwendig auch das Bekenntniß zur Union geknüpft sey oder indirekt durch sie bewirkt werde". Allein damit ist nur gesagt, daß eine Gemeinde durch die Annahme oder Einführung der Agende nicht als der Union beigetreten gelten solle, nicht aber ist damit gesagt, daß die Agende ihrem Inhalte nach nicht unionistisch sey, das heißt, nicht darauf berechnet sey, dem lutherischen und reformirten Bekenntniß gleichmäßig zu entsprechen. Im Gegentheil, daß sie unionistisch in diesem Sinn ist und seyn will, sagt dieselbe K. O. an derselben Stelle auf das Bestimmteste: „die Agende steht mit der Union nur insofern in Zusammenhang, daß die darin vorgeschriebene Ordnung des Gottesdienstes und die für kirchliche Amtshandlungen aufgenommenen Formulare, weil sie schriftmäßig sind, ohne Anstoß und Beschwerde auch in solchen Gemeinden, die aus beiderlei Confessionsverwandten bestehen .... in Anwendung kommen können". Es ist also die ausdrückliche amtliche Erklärung selbst, daß diese Formulare unionistisch, auf den Consensus gegründet, den Dissensus ignorirend, sind.

Nun pflegt man für die Spendeformel anzuführen, daß sie schriftmäßig, also auch lutherisch sey, daß es nicht Verläugnung seyn könne, die biblischen Worte zu bekennen. Allein in diesem auch lutherisch liegt das Bedenkliche, was nur auch lutherisch ist und zugleich ein ihm Entgegengesetztes, das ist eben nicht

lutherisch, und biblische Worte werden nicht dadurch bekannt, daß man sie ausspricht, sondern dadurch, daß man sie in einem bestimmten, von Allen gleichmäßig zu verstehenden Sinn, und zwar in dem Sinn, welchen sie in der Bibel selbst haben, ausspricht. An sich ist nun auch die in lutherischen Kirchen gebräuchlichste Formel „nehmet hin und esset, das ist der Leib des Herrn" keine Explikation des lutherischen Dogma und soll es nicht seyn; auch die Reformirten könnten diese Formel, ja könnten selbst die Formel „das ist der wahre Leib" gebrauchen, indem sie eben „das ist" als „das bedeutet" verstehen. Aber diese Formel ist die in der lutherischen Kirche Deutschlands von je gebrauchte und in der reformirten Kirche Deutschlands vermiedene, darum liegt in ihrem Gebrauch ein lutherisches Bekenntniß und in ihrer Vertauschung ein Aufgeben, Dahingestelltseynlassen desselben. Sie ist durch das Herkommen die lutherische Formel, aber wir halten an ihr und verlangen sie, nicht weil sie die herkömmliche ist, sondern weil sie durch das Herkommen den Sinn des lutherischen Bekenntnisses erhalten hat, daher Ausdruck desselben ist. Umgekehrt ist die unionistische Spendeformel der Agende eben das Schibolet der Union, und wie sollte das ein Lutheraner abgeben? Es ist ähnlich wie der Eid „bei Gott" an sich gewiß erlaubt, gewiß ein christlicher Eid ist — Augustinus schlug ihn als passenden Eid für Christen vor; aber da neuere Gesetze diesen Eid einführten, um christliches und deistisches Bekenntniß zu indifferenziiren, betrachteten ihn gläubige Christen als Verläugnung, und weigerten sich ihn zu leisten. Nun bleibt wohl dem Pastor das übrig, daß er in der Ansprache vor dem Abendmahl die lutherische Lehre desselben im Unterschiede der reformirten darlege, gleichsam als die Interpretation der nachher zu gebrauchenden den beiderseitigen Sinn zulassenden Worte. Allein einestheils ist es nach allgemein kirchlichem Urtheil ein Uebel, daß der Pastor in dem Momente sich in dogmatische Erörterungen einlasse, wo er vielmehr die Aufgabe hat, Buße und Glauben lebendig zu wecken, anderntheils

ist selbst dieses persönliche Zeugniß des Pastor kein hinreichender Ersatz für den Mangel kirchlichen Zeugnisses, der im Ritus selbst liegen muß. Der Gebrauch der agendarischen Spendeformel bei Austheilung des Abendmahls und die Theilnahme an demselben unter dieser Spendeformel ist einfach Ablegung eines Bekenntnisses zur Union. Es ist denn auch keine haltbare Stellung, wenn lutherische Geistliche sagen, daß sie selbst ohne Bedenken diese Formel gebrauchen können, aber um der Schwachen willen man sie erlassen solle. Wäre es Schwäche, sie nicht gebrauchen zu können, so wäre kein Grund, sie zu erlassen. Es ist aber grade umgekehrt die Stärke im Glauben an das Sakrament und im Entschlusse ihn zu bekennen, woraus das Bedenken gegen die Formel stammt. *)

Hilfe und Befreiung von dieser dem lutherischen Bekenntniß widerstreitenden und darum das Gewissen beschwerenden Spendeformel ist es, was gegenwärtig am meisten die Gemüther bewegt. Eine ausreichende Hilfe dagegen war es nicht, daß schon von lange her einzelnen Geistlichen auf ihr Andringen und aus Vergunst der Gebrauch der lutherischen Formel gestattet wurde, ja daß in manchen Gegenden diese Gestattung vielleicht nicht mehr Ausnahme sondern die Regel ist. Eine Hilfe dagegen ist aber auch nicht die allgemeine „Freigebung von Parallelformularen“ durch den Erlaß des Ev. Oberkirchenrathes zufolge der K. O. vom 2. März und 22. Juni 1857 **).

Die Formulare für Spendung des Abendmahls, deren Gebrauch hier neben dem agendarischen gestattet wird, sind zwar

---

*) Die Behauptung, daß man sich der unionistischen Formel fügen und dennoch ein entschiedener Lutheraner bleiben könne, erinnert an die unter Margaretha von Navarra ventilirte Frage, ob man nicht die Gebräuche der römisch-katholischen Kirche als bloß äußerliche Dinge mitmachen und dennoch in seinem Herzen und in dem Verein mit Gleichgesinnten das Evangelium pflegen könne. Calvin erklärte sich sehr energisch dagegen.

**) Die richtigen Gesichtspunkte hierüber sind hervorgehoben von Wangemann in seinem Referat von 1858.

ihrem Inhalte nach angemessen und befriedigend. Es ist darunter namentlich die altkirchliche: „Nehmet hin und esset, das ist der Leib unsers Herrn Jesu Christi....". Die Abwehr des Zusatzes „wahrer Leib" ist da, wo er nicht kirchenordnungsmäßig hergebracht ist, wohl begründet; denn die Rücksicht, daß er gegen den Kryptocalvinismus aufkam und die jetzige Lage eine ähnliche ist wie damals, reicht doch nicht hinan an die Rücksicht, daß am Altar wohl zu einfachem deutlichem Bekenntniß aber nicht zu polemischer Demonstration der Ort ist.

Allein die Art, wie diese lutherischen Formeln zum Gebrauch verstattet werden, entspricht nicht der Forderung des lutherischen Bekenntnisses, und die Bedingungen, unter welchen allein sie gestattet werden, machen die Gestattung selbst im Erfolg vergeblich.

Die Art der Verstattung ist die, daß sie als „Parallelformulare neben der in der Agende vorgeschriebenen freigegeben werden".

Dagegen ist es fürs erste wie von jeher so auch jetzt wieder die Beschwerde, daß das aus Vergunst gegeben wird, was das Recht der lutherischen Kirche, und zu beliebiger Auswahl, was ihre nothwendige Ordnung ist. Fürs andere ist es der Forderung des lutherischen Bekenntnisses nicht entsprechend, daß diese Formeln als Parallelformulare bezeichnet werden, also als solche, welche das Gleiche bedeuten mit der agendarischen und diese mit ihnen. Damit wird ihnen selbst für den Fall, daß sie zu festem Gebrauch kommen, ihre Bedeutung abgesprochen, sie sollen nicht mehr dazu dienen, das lutherische Bekenntniß zu bezeugen, sondern es soll so angesehen werden, als bezeuge die agendarische Formel das lutherische Bekenntniß wie sie und sie es nicht anders als die agendarische Formel, das heißt beide bezeugen es, aber bezeugen nicht minder das reformirte. So werden die lutherischen Formeln in dem Momente, da sie gestattet werden, durch authentische Interpretation zu unionistischen gestempelt. Es ist das die Weise, wie schon anfänglich die Agende Formeln

von mehr confessioneller Fassung zur Auswahl zugestanden hat, aber mit der sorgfältigsten Wahrung, daß sie nicht confessionellen Sinn haben dürfen, sondern gleichsam nur als provinzielles und lokales Herkommen und Gewöhnung gelten sollen. Auf diese Weise kann das lutherische Bekenntniß am Altar gar keinen Ausdruck mehr finden, der nicht zugleich auch als Ausdruck des reformirten angesehen wird, es ist der lutherischen Kirche gleichsam die ganze Sprache vorweg in Beschlag genommen, daß sie ihr Bekenntniß als ein unterschiedenes nicht kund geben kann und darum zuletzt es aufgeben muß. Ja die Ausdrücke jenes Erlasses „lutherisch herkömmlich" und in „historisch lutherischen Gemeinden" geben den Anschein, als wenn lutherisch und reformirt überhaupt nur noch historische Rücksichten wären, der gegenwärtige Bekenntnißstand aber überall der gleichmäßige, unirte.

Bedingung der Verstattung ist allgemein: daß das Consistorium nur dann die Genehmigung zu denselben ertheilen darf, „wenn es sich überzeugt, daß dies ohne Störung des Friedens in der Gemeinde geschehen kann, und daß die Veränderung zur Beförderung des kirchlichen Lebens der Gemeinde dient".

Hierdurch wird es dem lutherischen Pastor bei weitem in den meisten Fällen unmöglich, die Genehmigung zu erhalten. Denn in welcher Gemeinde findet sich nicht eine Opposition gegen die Einführung, sey es aus unionistischem, sey es aus rationalistischem Motiv, sey es aus persönlichem Zerwürfniß mit dem Pfarrer? und wo sie sich nicht von selbst findet, finden sich leicht Pastoren, Beamte, Besitzer in der Nachbarschaft, welche Sorge tragen, sie hervorzurufen oder sie auch ohne Absicht veranlassen. Jeder Wühler kann die Einführung vereiteln. Dagegen ist bei dieser Rücksicht auf den Frieden der Gemeinde umgekehrt der Störung des Friedens nicht Rechnung getragen, die daraus entsteht, daß man den lutherisch gesinnten Gliedern derselben das vorenthält, was ihr confessionelles Gewissen fordert. Es ist aber überhaupt kein Genügen gegen das lutherische Bekenntniß, wenn das, was durch

dasselbe geboten ist, von Willen und Stimmung der Gemeinde (also von Gemeindemajorität, ja von Gemeindeagitation) abhängig ist. Es ist eben so wenig ein Genügen gegen das lutherische Bekenntniß, wenn das, was durch dasselbe geboten ist, von dem Ermessen der Behörde abhängt, und zwar von einem Ermessen durch den außer dem Bekenntniß liegenden Maaßstab, ob es „zur Beförderung des kirchlichen Lebens diene“. Die Behörde kann möglicherweise „überzeugt“ seyn, daß die gänzliche Beseitigung der lutherischen Confession am meisten zur Beförderung des kirchlichen Lebens diene.

Außerdem ist noch eine besondere Bedingung „wenn es sich um eine der Union beigetretene Gemeinde handelt“. Hier „soll in der Genehmigung des Consistoriums jedesmal, unter Bezeichnung der Gemeinde nach ihrem berechtigten confessionellen Charakter, ausdrücklich ausgesprochen werden, daß durch diese Genehmigung in der Zugehörigkeit dieser (lutherischen oder reformirten) Gemeinde zur Union nichts geändert werde. Auch ist dabei zugleich ausdrücklich zu bezeugen, daß die Union, in welcher diese Gemeinde steht, nicht bloß die ...... Gemeinschaft eines und desselben Kirchenregiments, sondern die freie, aus gegenseitiger Liebe gewährte Gemeinschaft der Lutheraner und Reformirten im Genusse des h. Abendmahls bedeute. Dieser Inhalt der Genehmigungsurkunde soll durch den betreffenden Geistlichen dem Kirchenvorstande bekannt gemacht und die Urkunde selbst in das Pfarrarchiv niedergelegt werden“.

Unter dieser Bedingung kann der lutherische Pastor nicht einmal selbst Gebrauch von der Verstattung machen. Einmal muß nach allen den gemachten Erfahrungen, wie das Wort Union seine Bedeutung wechselt, jeder Lutheraner Bedenken tragen, irgendwie selbst eine Zustimmung zur Union auszudrücken. Man unterwirft sich derselben als bestehender, aber man kann nicht selbst sie bejahen, da man nicht weiß, was man an ihr bejaht und was aus der Bejahung für Folgen gezogen werden. Sodann

aber wäre solche Urkunde ein Vorschub an die Union, mit dem der Gebrauch dieser doch nur als der agendarischen gleichbedeutend gewährten Formulare viel zu theuer erkauft wäre. Die Union ist bei weitem in den meisten Gemeinden, die als der Union beigetreten angesehen werden, nicht urkundlich besiegelt. Der Gebrauch des Unionsritus läßt vielen Zweifel zu, ob ihm im einzelnen Fall die Bedeutung beigelegt werden darf, die ihm im Allgemeinen beigelegt ist, Kennzeichen des Beitritts zur Union zu seyn. Es ist vielfach ein Dunkel, auf welchem Wege dieser Ritus eingeführt wurde, und ob die Gemeinde bei der Einführung unterrichtet war, was er bedeute. Wenn nun aber also die Union durch Urkunde besiegelt würde und dazu in jetziger Zeit, da ein Bewußtseyn über die Frage besteht, das damals nicht bestand, so würde jetzt erst die Union rechtsgemäß und rechtsbeständig in diesen Gemeinden eingeführt, wo bis jetzt ihr Rechtsbestand sehr bestreitbar ist. Nicht minder ist es bis jetzt nicht außer Zweifel, daß die Nichtversagung der außerkirchlichen Gemeinschaft auch auf dieses Höchste derselben, das Abendmahl sich beziehe, und auch das würde jetzt zuerst gesetzlich anerkannt, und würde überdies das bloß Negative des Nichtversagens in eine positive Abendmahlsgemeinschaft umgewandelt.

Die Gestattung lutherischer Spendeformeln ist so viele Jahre lang ersehnt und erbeten worden. Aber was man an ihr ersehnte und erbat, war eine Gewährung für lutherisches Bekenntniß und lutherisches Gewissen, und wie die Gestattung jetzt gegeben ist, ist sie eine Maaßregel zur Förderung der Union, zu ihrer Ausbreitung und rechtlichen Befestigung und zur unwiderruflichen Beseitigung des rein lutherischen Bekenntnißstandes. Es ist das für die Anhänger lutherischen Bekenntnisses eine tiefe Demüthigung und niederschlagende Vereitelung lange gehegter Hoffnungen.

Die Forderung des lutherischen Bekenntnisses ist es, daß in allen lutherischen Gemeinden kirchenordnungsmäßig die lutherische Spendeformel gebraucht werde, nicht abhängig von Stimmungen

der Gemeinde, nicht abhängig von Meinungen der Behörde über Förderlichkeit für das kirchliche Leben, und daß sie gebraucht werde als Ausdruck lutherischen Bekenntnisses, nicht als ein Parallelformular zu reformirten und unionistischen Formeln. Das kann aber angesprochen werden nicht als eine bloße Vergunst sondern kraft der Zusicherung der Fortdauer des Bekenntnisses, und kann angesprochen werden schlechthin ohne das Entgelt noch weit größern Vorschubes an die Union. Nun soll keineswegs die sofortige und rücksichtslose Herstellung dieses kirchenordnungsmäßigen Bestandes gefordert oder befürwortet werden. Das wäre Verletzung des Bestehenden und derer, die das Bestehende für sich haben. Aber es sollte vom Kirchenregimente der Grundsatz anerkannt seyn, und sollte die Herstellung begünstigt und nicht erschwert und namentlich nicht an die Bedingung neuer Huldigung für die Union geknüpft werden.

Dazu kommt nun noch über dem allem, daß für die der Union beigetretenen Gemeinden der Ritus des Brodbrechens und zwar für die Regel der Gebrauch wirklichen Brodes in Ausschließung der Oblaten vorgeschrieben ist. Das sind zwar nach Luther wie nach Calvin an sich gleichgültige Dinge. Allein gerade in der Märkischen Confession wird dieser reformirte Ritus als Gebot und Einsetzung Christi und der lutherische dagegen als ein verwerflicher erklärt, ja es heißt darüber weiter: „S. Curfürstlichen Gnaden wollen hierbei männiglich in Gnaden zu bedenken anheim stellen, welches besser sey, Christo oder dem Antichrist, ... dem ausdrücklichen Befehl Christi (hoc facite) oder der sichern Freiheit der Welt zu folgen". Kommt nun zu diesem so decidirt reformirten Ritus die Versagung jeden Ausdrucks lutherischen Bekenntnisses in der Spendeformel, so kann der Behauptung schwer widersprochen werden, daß die Union eine Calvinisirung der lutherischen Kirche in sich schließe.

4. Gemeinschaft des Abendmahls*).

Abendmahlsgemeinschaft in vollem Sinne wäre eben die höchste, sohin die volle Kirchengemeinschaft, also nicht ein Unionsmoment, sondern die eigentliche Union. Darum wenn unter der Abendmahlsgemeinschaft in unserer Landeskirche eine neutral-evangelische (nicht lutherische nicht reformirte) Abendmahlsfeier gemeint seyn sollte, an welcher aus diesem Grunde beide Confessionen Theil nehmen könnten, weil jede sie als die ihre ansehen könnte, so wäre das gegen das lutherische Bekenntniß. Denn wenn dabei auch die Bekenntnisse in ihrer Sonderung erhalten würden durch die besondere confessionelle Bezeichnung der Gemeinde, durch die Beibehaltung ihres confessionellen Katechismus und der confessionellen Vokation u. s. w.; so würden sie durch die Hinwegsetzung über ihren Unterschied in diesem entscheidenden und feierlichen Akte eben zum bloßen Lehrtropus herabsinken. Das lutherische Bekenntniß erfordert schlechterdings auch ein lutherisches Abendmahl. Es muß die Abendmahlsfeier der lutherischen Lehre und nur ihr, nicht zugleich auch der reformirten, entsprechen. Es muß die Spendeformel lutherisch seyn. Es muß dem Geistlichen unverwehrt seyn, bei derselben die Bedeutung des Abendmahls in aller Bestimmtheit nach lutherischer Lehre und wäre es auch in Widerlegung der reformirten darzustellen. Es muß das Abendmahl der lutherischen Gemeinde seyn. Denn das Abendmahl ist zwar ein Tisch des Herrn und nicht ein Tisch der Kirche; aber die Kirche hat als Haushalter über Gottes Geheimnisse zu ordnen, wer zu dem Tisch heranzutreten habe, und hat als die verkündigende bekennende Gemeinde den Akt ihres Bekenntnisses und die Fähigkeit der Theilnahme an demselben zu bestimmen. In einer Kirche mit neutral-evangelischem Abendmahl hat lutherisches Bekenntniß nicht mehr

*) Delitzsch, „Die bayerische Abendmahlsgemeinschaftsfrage" 1852.

Raum, und auch die Theilnahme an einem neutral=evangelischen Abendmahl ist mit lutherischem Bekenntniß nicht vereinbar.

Die Abendmahlsgemeinschaft, um deren Vereinbarkeit mit lutherischem Bekenntniß es sich fragen kann, ist nicht eine gemeinsame evangelische Abendmahlsfeier, sondern die Theilnahme der Reformirten an der lutherischen Abendmahlsfeier. Auch diese ist mit dem lutherischen Bekenntniß nicht vereinbar, wenn sie als Grundsatz, als Recht des reformirten Theils, als erzwingbare Einrichtung bestehen soll. Denn auch sie wäre dann Ausdruck der Indifferenz der Bekenntnisse. Ja auch sie wäre nicht mehr lutherische Abendmahlsfeier, wenn der Nichtlutheraner von selbst und mit Nothwendigkeit Genosse derselben wäre. Sie hat auch das Urtheil der lutherischen Kirche durch alle Zeiten, selbst eines so milden Theologen wie Spener's, gegen sich. Dagegen die freie thatsächliche Gewährung der Theilnahme ist dem lutherischen Bekenntniß nicht widerstreitend.

Es ist mit den Individuen etwas Anderes als mit der Kirche. Während die Kirche die unerläßliche Pflicht hat, die reine Lehre aufrecht zu halten, kommt es bei dem Individuum nicht so sehr auf die Klarheit und Correktheit der Lehrbestimmungen an, sondern auf die innerste Stellung der Seele. Das Individuum wird nicht nach seinem Dogma gerichtet, gleichwie die Kirche nach ihrem Dogma gerichtet wird. Vom Individuum gilt es wirklich, daß Tausende und aber Tausende den Lehrunterschied nicht begreifen und bei reformirtem Bekenntniß dasselbe mit den Lutheranern zu glauben meinen. Es handelt sich um aufrichtig bekehrte Reformirte, die mit ihrer abweichenden Vorstellung nicht eine Lehre für alle Zeiten aufstellen, nicht eine neue Sekte gründen, nicht der lutherischen Lehre kämpfend entgegentreten sondern nur den Glauben ihrer Väter nicht aufgeben, nur mit ihrer Kirche, die so lange im Segen gewirkt, nicht brechen wollen, welche von der lautern Lehre, welche die lutherische Kirche bezeugt, nicht so lebhaft durchdrungen sind, einen solchen Schritt

zu thun, dem sich das Gefühl der Pietät entgegenstellt. Wenn solchen Reformirten die lutherische Kirche die Theilnahme am Abendmahl gewährt, so verläugnet sie damit nicht ihr Bekenntniß, noch „pflegt sie kirchliches Unbewußtseyn".

Für Versagung des Abendmahls giebt es überhaupt nur dreierlei Grund: Abgetrenntheit vom Leibe Christi — Kirchenzucht — Aufrechthaltung des Zeugnisses für die Wahrheit und der kirchlichen Ordnung.

Als abgetrennt vom Leibe Christi, als abgekommen vom Wege des Heils, wie in jenen Zeiten des erbitterten Streits, betrachtet jetzt die ganze lutherische Kirche die Reformirten nicht mehr *). Das also ist kein Grund zur Ausschließung.

Die Kirchenzucht wegen irriger Lehre wird jetzt nicht mehr in der Weise geübt wie ehedem. Auch innerhalb der lutherischen Kirche ist Streit selbst über noch wichtigere Lehren. Es wird nicht mehr wie ehedem theologischer Richterspruch gefordert, noch an Verweigerung des Abendmahls gedacht. Es ist hier nicht zu untersuchen, in wie weit die alte Zucht für die Lehre zu starr oder die jetzige zu locker ist. Aber das ist gewiß, daß wenn alle Kirchenzucht, und insonderheit die ob der Lehre jetzt so nachgelassen hat, man sie nicht gerade gegen die reformirte Lehre üben darf, wo sie in Vergleich zu jenem andern doch viel weniger begründet ist.

---

*) Auch Delitzsch spricht darüber: „Aber wollen wir denn damit, daß wir solche (die Reformirten) zurückweisen, sagen, daß wir das Werk des h. Geistes an ihren Seelen nicht anerkennen oder geringschätzen, und uns der christlichen Tugenden nicht freuen, mit denen die Gnade sie geschmückt hat? Zählen wir sie den Unreinen und Unwürdigen bei, denen nach Matth. VII, 6 Heiligthum und Perlen nicht preis gegeben werden sollen? Stellen wir ihre Zurückweisung auf gleiche Linie mit der Ausschließung solcher, welche in herrschenden Sünden und beharrlicher Unbußfertigkeit dahinziehen? Nichts von dem allem! Sondern deshalb sind sie zurückzuweisen, weil wir unsere lutherische Kirche nicht für die rechtgläubige halten können, ohne die reformirte für eine irrgläubige zu halten, und weil es wahrlich keine gleichgiltige Sache ist, ob man sich zu jener bekenne oder dieser".

Es bleibt daher als Grund für die Ausschließung der Reformirten vom lutherischen Abendmahl nur übrig: die Aufrechthaltung lutherischen Zeugnisses und lutherischer Kirchenordnung. Das ist nun auch im Allgemeinen ein hinreichender Grund. Denn, wie Spener sagt, „der Brauch des Abendmahls ist, wie alle Sakramente, ein öffentliches Zeugniß und Bekenntniß, welcher Kirchen Gliedmaaß ein jeder sey, und waserley Lehre, Glauben und Religion ein jeder für sich habe, glaube und bekenne, auch unzweifelig für die ewige und unwandelbare Wahrheit halte". Allein so die Theilnahme nicht aus grundsätzlichem Anspruch sondern aus thatsächlicher Gewährung erfolgt, so liegt in ihr von Seiten der lutherischen Gemeinde nicht ein Aufgeben, sondern nur eine geringere Energie des Zeugnisses gegen die reformirte Lehre, das ist die präcise Charakteristik hierfür, und daß in unserer Zeit das Zeugniß gegen diese in seiner höchsten Energie bestehen müsse, läßt sich wenigstens nicht für alle Lande behaupten. Es mag das mit Recht gefordert werden für die noch unversehrt lutherischen Landeskirchen, da sie jetzt den „Kampf um Seyn oder Nichtseyn mit der unirten zu kämpfen haben" (Delitzsch); aber eben so mag es erlassen werden für eine Landeskirche, welche die Wiederherstellung des lutherischen Kirchenwesens gegen providentiell zugelassene Unionszustände zu erstreben hat, und deshalb nur das Nothwendigste fordern darf und alle Annäherung und Gemeinschaft, die irgend zulässig ist, gewähren muß.

Der Satz „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft" (Feldner) ist richtig, wenn die Kirchen als solche sich Abendmahlsgemeinschaft gewähren; aber er ist nicht richtig, wenn nur den Individuen der andern Kirche thatsächlich die Theilnahme am Abendmahl gewährt wird.

Die Theilnahme der Reformirten am Abendmahl lutherischer Gemeinden hat aber danach ihre bestimmten Voraussetzungen, unter denen allein sie mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar ist.

Die erste Voraussetzung ist, daß das Abendmahl selbst (objektiv) lutherisch sey, von lutherisch verpflichteten Geistlichen mit lutherischer Spendeformel verwaltet werde. Die andere Voraussetzung ist, daß die reformirten Theilnehmer nicht durch ihre besondere Confessionsstellung eine Störung sind. Eine solche Störung wäre es, wenn auch pronuntiirte Gegner der lutherischen Lehre oder solche, welche nur Theil nehmen wollen, um die Gleichgiltigkeit des Lehrunterschiedes kund zu geben, zugelassen werden sollten. Es muß daher immer das lutherische Bekenntniß das höhere Maaß bleiben für die Zulässigkeit, und deshalb auch dem lutherischen Pastor ein Urtheil nach diesem Maaß zustehen. Unvereinbar mit der Erhaltung lutherischen Bekenntnisses ist jene grundsätzliche Abendmahlsgemeinschaft unter den Confessionen, wonach ein Reformirter sagen kann, wie das wirklich vorgekommen ist: „ich erkläre dem lutherischen Pastor ins Angesicht, daß die lutherische Lehre falsch ist, und er muß mich, da die Gemeinde der Union beigetreten ist, dennoch zum Abendmahl zulassen", oder wonach er sagen kann: „weil diese Gemeinde der Union beigetreten ist, also die Gemeinschaft nicht versagt, so muß sie auch ihre Einrichtungen so treffen, daß wir mit gutem Gewissen daran Theil nehmen können, eine dem entsprechende Spendeformel gebrauchen, sich jeder Erörterung über die Lehre, welche die unsrige als unschriftmäßig erscheinen läßt, enthalten" *). Es ist auch in der That die Anerkennung des Bekenntnißstandes einer Gemeinde erfolglos, wenn der andern Confession die Theilnahme an der äußern kirchlichen Gemeinschaft als ein Recht in derselben Art wie den Bekenntnißgenossen selbst zugestanden wird. Denn lassen sich allmählig mehrere Glieder der andern Confession in der Gemeinde nieder, so fordern sie kraft dieses Rechts, daß nicht bloß im Abend-

*) Die Bezeichnung „die freie aus gegenseitiger Liebe gewährte Gemeinschaft" ändert nichts in der Sache. Steht die Gemeinschaft kirchenordnungsmäßig fest, daß die Reformirten von selbst und als solche Genossen des lutherischen Abendmahls sind und umgekehrt, so ist sie eben nicht mehr frei und aus Liebe gewährt, und kommen alle oben bezeichneten Consequenzen.

mahl sondern auch im Confirmandenunterricht und in der Predigt alles vermieden werde, was ihrer Confession entgegen, für ihr confessionelles Bewußtseyn störend ist, und damit ist der lutherische bez. reformirte Bekenntnißstand in einen Consensus-Bekenntnißstand übergegangen*).

Die Lutheraner in der Landeskirche sind, gewiß mit seltenen Ausnahmen, bereit, keinen Reformirten bloß um seiner Angehörigkeit an die reformirte Kirche willen von ihrem Abendmahl auszuschließen. Das ist nun von anderer Seite bestens acceptirt und darauf hin in neuerer Zeit der Grundsatz an die Spitze gestellt worden, die preußische Union sey allerdings nicht die Bekenntnißgemeinschaft aber doch die Abendmahlsgemeinschaft. Das ist aber in einem andern Sinn genommen, als es dort zugestanden ist. Dort ist eine freie Gewährung gemeint, hier eine grundsätzliche Einrichtung, dort eine Zulassung der Reformirten zum lutherischen Abendmahl, hier eine Verschmelzung lutherischen und reformirten Abendmahls selbst zu einem neutral evangelischen Abendmahl. Dort ist der Beweggrund die Anerkennung und Liebe gegen die Personen; hier die Bekundung der Gleichgiltigkeit oder Gleichwerthigkeit des confessionellen Unterschiedes. Eine Abendmahlsgemeinschaft dieser Art ist nur ein Helldunkel, unter welchem die volle Bekenntnißeinigung sich festsetzt, ja sie ist selbst schon die Bekenntnißeinigung.

Aber auch der gesetzliche Zustand ist Abendmahlsgemeinschaft jener, nicht dieser Art. Die K. O. von 1834 muthet den Gemeinden, welche der Union nicht beigetreten sind, gar keine Ge-

*) Es ist hier überall nur die Frage der kirchenordnungsmäßigen Zulässigkeit, nicht der seelsorgerlichen Rathsamkeit erörtert. Die letztere wird nur da behauptet werden können, wo die Theilnahme am Abendmahl der andern Confession nicht auf Willkühr oder Gleichgültigkeit beruht sondern einen wirklichen Beweggrund hat, z. B. daß die Glieder einer Familie zusammen, daß der Gutsherr mit seiner Gemeinde, daß solche, die am Orte keine Kirche ihrer Confession haben, zum Abendmahl gehen wollen, oder daß eine Gemeinde aus Mitgliedern beider Confessionen entstanden ist.

währung äußerer kirchlicher Gemeinschaft an die andere Confession zu. Den Beitritt zur Union selbst bezeichnet sie als den Ausdruck der Mäßigung und Milde, der andern Confession nicht die „äußere kirchliche Gemeinschaft zu versagen". Danach bleibt man bei allem Geist der Mäßigung und Milde doch immer eigne Confession und hat die Reformirten (bez. die Lutheraner) als andere Confession gegenüber, braucht also das, was die eigne Confession aufhebt oder für sie ein Aergerniß ist, nicht zu gestatten. Es ist ferner nur das Negative gefordert und übernommen, der andern Confession die Gemeinschaft nicht zu versagen, aber nicht das Positive, die eignen Einrichtungen so zu treffen, daß die andere Confession sich befriedigt finde und von der Gemeinschaft Gebrauch mache. Nur eine Maaßregel der Erleichterung hierfür ist an der Agende und ihren Sakramentsformeln getroffen in der nicht gegründeten Voraussetzung, daß dieses kein Abbruch an der Confession sey; dagegen die confessionelle Belehrung der Gemeinde über die Bedeutung des Abendmahls ist nicht verboten. Es kann endlich das, was als Ausdruck des Geistes der Mäßigung und Milde gegen die andere Confession erklärt ist, unmöglich als Einräumung eines Rechts an die andere Confession, der sich der eigne confessionelle Bestand unterordnen müßte, verstanden werden.

Summa: Bereitwilligkeit zu jeder freien Gewährung an die Person, Ablehnung jeder Bekundung der Indifferenz der Bekenntnisse in der Einrichtung.

5. Gemeinschaft der Kirche selbst.

Endlich ist für die Frage der Vereinbarkeit unserer Union mit dem lutherischen Bekenntniß das oberst Entscheidende das: ob innerhalb dieser Union nicht bloß das lutherische Bekenntniß sondern auch die lutherische Kirche erhalten ist. Es ist eine Forderung des Bekenntnisses, daß die lutherische Gemeinde nicht vereinzelt sey, sondern mit den übrigen lutherischen Gemein-

den ein Band habe, mit ihnen gemeinsam das Bekenntniß bethätige. Dieses Band, diese gemeinsame Bethätigung ist hauptsächlich die gemeinsame einheitliche Fürsorge für die Erhaltung ihres Bekenntnisses. Sie zeigt sich darin, daß wenn das Bekenntniß in oder von der einen Gemeinde verletzt ist, die andere Recht und Beruf habe, dagegen Einsprache zu erheben, und zeigt sich hauptsächlich in einem von Amtswegen für die Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses fürsorgenden Kirchenregiment. Das ist es, was bereits als die Bedingung der kirchenregimentlichen Gemeinschaft bezeichnet wurde. Das ist es aber auch, wovon es abhängt, ob innerhalb der Union oder der Landeskirche noch eine lutherische Kirche bestehe oder nur vereinzelte lutherische Bekenner (Individuen oder Gemeinden), und wovon es abhängt, ob unser gesammter Unionsstand mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar ist.

Mit dem lutherischen Bekenntniß schlechterdings unvereinbar ist ein Kirchenregiment von unionistischer Tendenz. Unter unionistischer Tendenz ist nicht das zu verstehen, daß das Kirchenregiment den Geist der Milde und Mäßigung zu fördern sucht, den die K. O. von 1834 bezeichnet, daß es die Pastoren und Gemeinden in der Nichtversagung der äußern Kirchengemeinschaft an die andere Confession zu bestärken sucht. Sondern das ist Unionstendenz, daß es die Indifferenzirung der Bekenntnisse (S. 1—3) selbst als letztes Ziel im Auge hat. Aeußerung solcher Unionstendenz ist es, wenn es die Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnisse verpflichtet, wenn es den Ausdruck des lutherischen Bekenntnisses in den gottdienstlichen Handlungen verhindert, wenn es statt eines dem lutherischen Bekenntniß treuen Lehrstandes einen Lehrstand, der nur den Consensus für wesentlich die Unterschiede für gleichgiltig hält, heranzubilden sucht, wenn es von Kirchenregiment, Lehrstuhl und selbst Pfarramt die lutherischen Bekenner fern hält, und die Consensusbekenner begünstigt, wenn es die Gemeinden verschiedener Confession, wo

sich Gelegenheit bietet, zu mischen sucht u. dergl.; denn durch das alles kommt es zuletzt, daß das lutherische Bekenntniß und die Gewichtlegung auf dasselbe aus dem Bewußtseyn verschwindet, und nur ein ununterschiedenes evangelisches Bekenntniß übrig bleibt. Das ist jetzt vorzugsweise die Frage des Gewissens.

Gleichwie eine Kirche nicht ohne Bekenntniß seyn kann, so kann auch ein Bekenntniß nicht ohne Kirche seyn. Wer da bekennt, also glaubt, der muß auch für die Erhaltung dieses Glaubens durch alle Zeiten sorgen. Die Anhänger des lutherischen Bekenntnisses haben daher unbestreitbar die Pflicht, eine Kirche für ihr Bekennntniß zu bilden. Das heißt, sie müssen als Gemeinschaft, als Einheit für die Erhaltung und Bethätigung ihres Bekenntnisses wachen und wirken, und das heißt mit anderen Worten, sie müssen ein Kirchenregiment haben, das diese Wache und Fürsorge als seine Amtspflicht erkennt. Sie dürfen sich nicht darein ergeben, daß diese Fürsorge unterlassen und vollends gerade die entgegengesetzte geübt werde. Wenn das Kirchenregiment von Amtswegen nur die Union (die Indifferenzirung der beiden Bekenntnisse) anstrebt, sey es auch in der schonendsten, unmerklichsten Weise, und dagegen die Erhaltung der Confession bloß den Gemeinden, Patronen, Pastoren nachgiebt und deßhalb auch nur so weit unvermeidlich nachgiebt, so besteht kein lutherisches Kirchenregiment, keine lutherische Kirche, und ist es dem Zufall überlassen, ob die lutherische Wahrheit, also unvertreten und unversorgt, der Indifferenzirung für die Dauer Stand halten kann, und diesem Zufall es überlassen dürfen ihre Bekenner nicht. Eine Confession bedarf schlechterdings eines Kirchenregiments als Hüters und Wächters. An einem Kirchenregiment, das die Union erstrebt, hat aber die lutherische Confession nicht einen Hüter und Wächter, sondern vielmehr einen Gegner, einen Hüter oder Wächter, der sie nicht behütet, sondern der vielmehr jede Gelegenheit wahrnimmt, ihr Ende herbeizuführen. Könnte evangelische Confession unter einem katholischen Kirchenregiment, das bei aller

Gerechtigkeit und Schonung doch den Katholicismus erstrebte, bestehen, oder umgekehrt? Ebenso wenig kann lutherische Confession bestehen unter einem Kirchenregiment, das bei aller Gerechtigkeit und Schonung doch als Ziel die eigentliche, die volle Union im Auge hat. Wohl nimmt jetzt die lutherische Bewegung das auf sich, was naturgemäß Sache des Kirchenregiments wäre — die Sorge für Erhaltung und Pflege der lutherischen Confession. Die Obliegenheit des Amtes und der Behörden ist damit Sache des Freiwilligkeitsprincips geworden. Allein das giebt doch keine hinreichende Bürgschaft, denn diese Bewegung hat in ihr selbst keine Sicherheit ihrer Dauer. Kommen Zeiten geringeren christlichen oder kirchlichen Lebens, die ja nicht ausbleiben können, so weicht dieser Schutz, und es geht dann die Absorption des lutherischen Bekenntnisses in die Union vollständig vor sich. Nur in einer institutionellen kirchenregimentlichen Fürsorge liegt eine genügende Bürgschaft. Darum ist es nicht gethan mit dem bloßen Zugeständniß, daß das lutherische Bekenntniß in der Landeskirche unversehrt fortbestehe, wenn nicht ebenso auch die lutherische Kirche in der Landeskirche fortbesteht, das heißt ein nicht auf stets' fortschreitende Union sondern auf Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses bedachtes Kirchenregiment. Es ist in den amtlichen Erlassen der Ausdruck „lutherische K i r c h e", „reformirte K i r c h e" vermieden, vielleicht sorgfältig vermieden; und nur der Ausdruck lutherische „C o n f e s s i o n", reformirte „C o n f e s s i o n" gebraucht. Auf den Namen kommt es nicht an. Wenn die amtliche „Pflege" der Confession, wie die K. O. von 1852 sie bestimmt, geübt wird, so besteht in der Sache die lutherische Kirche und reformirte Kirche. Das aber ist das letzt Entscheidende, ob die Landeskirche lutherische und reformirte Kirche, je nach ihren beiden Confessionen, die sie enthält, oder aber, ob sie eine Unionskirche über beiden ist. Der Gedanke, es besteht in der preußischen Landeskirche lutherisches Bekenntniß aber keine lutherische Kirche, ist

ein undenkbarer. Lutherisches Bekenntniß und Unionskirche sind widerstreitende Dinge.

Endlich wäre es freilich das Heilsamste, wenn das Wort „Union" selbst in unserer Landeskirche aufgegeben würde. Union bedeutet nach seinem geschichtlichen Begriff und seinem Begriff im übrigen Deutschland eine vollständige Vereinigung, bei der es ein lutherisches und reformirtes Bekenntniß gar nicht mehr giebt. In Preußen bedeutet es 1817 auch dieses, seit 1834 aber einen Zustand, in welchem die lutherische und reformirte Confession nach wie vor fortbestehen, ja „gepflegt" werden sollen. Eine gesetzliche und amtliche Bezeichnung von zwei ganz entgegengesetzten Bedeutungen aber ist von sehr üblen Folgen. Die redlichsten Geistlichen versichern ihre Anhänglichkeit an die „Union", und erscheinen nachher als die entschiedensten Gegner der „Union". Die „Union" in den gesetzlichen Erklärungen ist die unverfänglichste Sache, die der Confession keinen Eintrag thut, die „Union" in ihrer Handhabung ist der Untergang der Confession. Alles das ist die Folge des Umschlagens und Ineinanderspielens der beiden entgegengesetzten Bedeutungen von Union. Wie viel besser wäre es, überall besondere gesetzliche Anordnungen zu geben und diesen generellen Begriff, der die Ordnung nicht klar bestimmt, und den die Tendenz ausbeutet, zu vermeiden. Indessen Wort und Ausdruck entscheiden nicht, und auch der Begriff der „Union" ist mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar, je nachdem er verstanden und gehandhabt wird.

Schluß.

Unter diesen Einschränkungen und Bürgschaften erachte ich die Union, wie sie bei uns besteht, für vereinbar mit dem lutherischen Bekenntniß. Sie besteht dann eben in bestimmten genau und für immer begränzten Unionsmomenten. Auch diese Unionsmomente sind eine starke Abweichung von allem Normalbestand der Kirche; denn nach diesem kann ein gemeinsames Kirchenwesen

nur auf ein gemeinsames Bekenntniß sich gründen. Aber ihre Vereinbarkeit mit dem lutherischen Bekenntniß ist dennoch zu behaupten, einerseits weil eine dem richtig ermäßigten Umfang derselben entsprechende Uebereinstimmung des Bekenntnisses wirklich besteht, und die Bedingungen unserer Zeit auf größere Betonung der Uebereinstimmung als der Abweichung weisen (III. Buch Cap. 8), andrerseits weil auch bei ihnen unter diesen Einschränkungen und Bürgschaften noch immer die Pflicht des Zeugnisses für die lutherische Wahrheit und ihrer Erhaltung für die kommenden Geschlechter erfüllt werden kann.

Danach sind aber fürs erste diese Unionsmomente nur gegenüber der bestimmten reformirten Kirche, wie sie in Deutschland auf Grund der veränderten Augsburgischen Confession, des Heidelberger Katechismus, der Märkischen Confession besteht, gerechtfertigt, und es gilt keineswegs dasselbe gegenüber Kirchen mit Zwinglischem Lehrbegriff oder mit scharf ausgeprägter Prädestinationslehre u. dergl.*). — Fürs andere sind danach diese Unionsmomente als Abweichungen vom Normalstand der Kirche nur zuläßig, keineswegs aber geboten und eine allgemeine Anforderung, gleichwie jene innere Anerkennung der Reformirten und ihre Bethätigung, von der oben (III. Buch Kap. 8) gehandelt worden, eine allgemeine Anforderung ist. Im Gegentheil allen lutherischen Landeskirchen, welche bis jetzt ihren unversehrten Bestand bewahrt haben, wie z. B. in Bayern, Sachsen, Hanno=

*) Macht man mit der neuern Theologie die absolute Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen als Seligkeit bedingenden und nichtbedingenden Lehren, so muß man bei jeder religiösen Gemeinschaft (zwinglischer, baptistischer u. s. w.) entweder jedes innere Band versagen, als gegen eine die Seligkeit abschneidende Kirche, oder sich mit ihr uniren. Macht man dagegen die relative Unterscheidung von mehr oder minder grundlegenden, Seligkeit wirkenden Lehren in mannigfachster Abstufung, so wird man auch in der mannigfachsten Abstufung sich zu den verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu stellen haben, von der bloßen Anerkennung als christlich zu einer geringeren oder höheren Gemeinschaft in den Berührungen des Freiwilligkeitsgebietes bis zuletzt hinauf zu der Zuläßigkeit wirklicher Unionsmomente.

ver, Mecklenburg, ist die Aufnahme solcher Unionsmomente zu mißrathen. Denn einerseits liegt darin doch leicht eine Hemmung in der vollen freien Entfaltung der lutherischen Principien nach allen Seiten des Kirchenwesens, andererseits erhellt aus allen den schmerzlichen Erfahrungen die große Gefahr, daß sie zur völligen Auflösung der lutherischen Kirche führen. Sondern nur das ist zu behaupten, daß diese Unionsmomente nicht an sich der lutherischen Bekenntnißpflicht widerstreiten, und daher, wo sie durch die providentielle Führung bereits bestehen, die Lutheraner ohne Verletzung jener Pflicht bei ihnen verbleiben können. —

Daß ohne jene Einschränkungen und Bürgschaften die Union mit dem lutherischen Bekenntniß unvereinbar ist, stellt sich je mehr und mehr in der ganzen lutherischen Kirche außerhalb und innerhalb Preußens mit klarem und sicherem Bewußtseyn heraus. Es wird jedoch von vielen Lutheranern die Vereinbarkeit auch unter diesen Bedingungen bestritten. Das kommt auf den leitenden Gesichtspunkt an. Ist dieser die kirchenrechtliche Consequenz aus dem Begriff der Kirche nach Art. VII. der Augsb. Conf., „daß da einträchtig nach reinem Verstande das Evangelium gepredigt, und die Sakramente, dem göttlichen Worte gemäß, gereicht werden"; dann allerdings muß man sagen, daß wir mit den Reformirten, als die anders lehren und bekennen, nicht zusammen zum Abendmahl gehen, nicht ein gemeinsames Kirchenregiment haben, nicht ein gemeinsames Bekenntniß zur Augsb. Conf., auch nicht unter ausdrücklichem Gegenzeugniß über die Abweichungen, ablegen dürfen. Man wird aber dann folgerichtig auch noch weiter gehen und sagen müssen: wir dürfen sie auch nicht auf unsern Kanzeln zulassen, nicht ihre Kirchen besuchen und gemeinsam Gottesdienst halten, dürfen nicht gemeinsames Tischgebet, nicht gemeinsames Begräbniß mit ihnen haben. Das alles folgt unabweisbar, wenn man bloß die Consequenzen aus dem Satze zieht, daß ohne gemeinsame Lehre keine gemeinsame Kirche, keine Gemeinschaft der Heiligthümer (com-

munio sacrorum) ist. Ja wir haben die Consequenz noch weiter ziehen sehen, daß wenn in der Landeskirche nur in einer Gemeinde Reformirte, ja wenn nur eine einzige reformirte Seele zum lutherischen Abendmahl zugelassen wird, die Einheit der Kirche aufgehoben, das Abendmahl der Landeskirche verunreinigt ist. Mein leitender Gesichtspunkt dagegen ist nicht die logische Folgerung aus dem Begriff der Kirche, sondern die lebendig praktische Prüfung, ob die Pflicht des Zeugnisses für die lutherische Wahrheit und der Fürsorge für Erhaltung der lutherischen Wahrheit erfüllt werden kann. Was an den Einrichtungen der Union dieser Pflicht entgegensteht, habe ich als unzulässig bezeichnet, was ich als zulässig bezeichnet, thut dieser Pflicht nicht Abbruch. Man muß auch immer dabei unterscheiden, was zur vollen Entfaltung des lutherischen Geistes gehört, und was ein unbedingtes Gebot lutherischen Bekenntnisses ist. Jenes muß man behaupten, wo die Union in irgend einem Grade eingeführt werden soll, bei diesem darf man sich begnügen, wo man sie vorfindet. Ein Kirchenwesen von durch und durch rein lutherischem Gepräge ist billig Sache des Wunsches und des Strebens, aber Sache des Gewissens unter allen Umständen ist bloß die Bezeugung und Verbürgung des lutherischen Bekenntnisses.

Auf der andern Seite wird das, was hiernach noch übrig bleibt an Union, den Anhängern derselben ein äußerst Geringes scheinen. Es ist aber in der That ein sehr Großes. Ein einheitlicher Kirchenorganismus mit den Reformirten und innerhalb desselben diese mannigfachen und ausgedehnten Bande äußerer kirchlicher Gemeinschaft — mehr bedarf es warlich nicht für jenes innere Band, um das es allein zu thun seyn kann, und mehr ist nicht gestattet ohne Untreue gegen den eigenen Glauben. Es ruht dann der ganze Zustand auf dem Gedanken, daß man die Scheidewand nicht wegzuräumen sich vermißt, zu deren Wegräumung Gott die Mittel nicht gegeben hat; daß man aber über

die Scheidewand hinweg sich die Hand reicht als Ausdruck innerer Verbundenheit und zu gemeinsamem Wirken.

Drittes Kapitel.

Das Verhalten der Lutheraner in der preußischen Landeskirche.

Es ist, wie ausgeführt worden, mit nichten ein Gebot, die Union da, wo sie noch nicht besteht, unter den dargelegten Einschränkungen und Bürgschaften einzuführen. Die wahre Würdigung der reformirten Kirche und danach das Gemeinschaftsbewußtseyn zu ihr und dessen Bethätigung im Leben, aber nicht irgend eine Union ist durch die gereifte Einsicht unserer Zeit geboten. Nicht die Nothwendigkeit, sondern nur die Zulässigkeit einer also begränzten Union ist zu behaupten. Aber wo sie unter Gattes Zulassung nun einmal besteht, da ist es allerdings ein Gebot, so anders jene Sicherungen für das Bekenntniß einigermaßen gegeben sind, bei ihr zu verbleiben, und die Vollständigkeit derselben zu erstreben, nicht aber ihre gänzliche Aufhebung zu bezielen, noch um ihretwillen aus der Landeskirche auszuscheiden. Das ist die Stellung der Lutheraner in der Landeskirche.

Diese Stellung ist geboten fürs erste durch den allgemeinen Grundsatz der christlichen Kirche gegen die Absonderung.

Sie ist fürs andere geboten durch das Verhältniß zu der großen lutherischen Bevölkerung der Landeskirche. Diese darf man ohne die äußerste Noth nicht sich selbst überlassen, um die eigene Lage kirchenrechtlich korrekter und konsequenter zu machen. Der Austritt aus der Landeskirche wäre doch hauptsächlich geboten durch die Pflicht, für die Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses zu sorgen. Aber es wird für diese Erhaltung viel weniger gesorgt, wenn man sich abtrennt von den noch nicht Unterrichteten, und damit jeden Einfluß auf sie ver-

liert. Wenn vor zehn Jahren die lutherisch Ueberzeugten alle ausgeschieden wären, so stände es um die lutherische Sache jetzt viel ungünstiger. Unter allen Umständen müßte darum zuerst den Gliedern der Landeskirche die Sache, um die es sich handelt, klar und vollständig dargelegt seyn, bevor es gerechtfertigt wäre, sich von ihnen zu trennen.

Sie ist endlich noch geboten durch die Rücksicht auf den preußischen Staat. Der Austritt aus der Landeskirche ist ein Schritt zur Trennung von Staat und Kirche. So lange noch die Hoffnung ist, daß die Landeskirche selbst in einen Stand komme, der den Pflichten des lutherischen Bekenntnisses nicht widerstreitet, ist ein solcher Schritt nicht erlaubt.

Freilich bestehen die Bürgschaften, die wir selbst als die Bedingung der Vereinbarkeit mit dem lutherischen Bekenntniß erkennen, nicht in ihrer Vollständigkeit und Enschiedenheit, und könnte deshalb das Ausscheiden als die unbedingte Pflicht aus dem Bekenntniß, bei deren Erfüllung der Erfolg nicht weiter zu untersuchen sey, sich darstellen. Allein diese Bürgschaften sind doch auch ebenso wenig ja noch weniger schon endgültig ausgeschlossen. Es ist ein Kampf in der Landeskirche um Union und Bekenntniß, und diesen Kampf aufzugeben, vor entschiedener Sache auszuscheiden, das wäre nicht gerechtfertigt. Selbst wenn auf lutherische Vorstellungen und Gesuche abschlägige Bescheide erfolgen, macht das dem Kampf noch kein Ende. Wie vieles ist früher und lange Zeit abgeschlagen und zuletzt doch gewährt worden. Ist die Haltung des Kirchenregiments zu Bekenntniß und Kirche nicht schon jetzt eine ganz andere, als sie vor dreißig oder zwanzig Jahren war? Würde das Kirchenregiment jetzt noch anordnen, auf Ablegung der Unterscheidungsnamen „lutherisch oder reformirt“ bedacht zu seyn, würde es jetzt noch wie 1846 es unternehmen, ein einheitliches Ordinationsformular für die Landeskirche, ohne Unterscheidung von Lutheranern und Reformirten, einzuführen? Es war eine Zeit, da in Deutschland die Kirchenregimente rationalistisch waren, und

christliches Bekenntniß als Mysticismus und als Repristination auf alle Weise niederhielten, war es damals schon geboten, auszuscheiden und die ununterrichtete Bevölkerung sich selbst zu überlassen? So denn auch jetzt, wenn bei dem Wogen der Partheyen sich das Kirchenregiment zu einer Zeit noch so stark auf die Seite der Union neigt, ist das noch kein Grund, die Landeskirche zu verlassen. Die oberste Norm über die Pflicht zum Austritte liegt ja darin, ob es innerhalb der Landeskirche noch eine lutherische Kirche gebe. Aber das ist grade auch der Kampf, der gekämpft wird, und vor seiner Entscheidung kann diese Frage nicht bejaht und nicht verneint werden. Noch hat sich das Kirchenregiment nicht von seiner Verpflichtung, aus eignem Antriebe für Erhaltung der Confession zu sorgen, amtlich losgesagt, noch sind die lutherischen Vereine im Schwange, noch ist die lutherische Presse ungehemmt, noch ist die lutherische Predigt frei und mit ihr die Mahnung an die Gemeinde zur Treue für das lutherische Bekenntniß. Wie könnte man sagen, der Kampf sey zu Ende und es sey entschieden, daß es keine lutherische Kirche mehr gebe? Oder sind etwa bereits die Anzeichen in der Landeskirche, daß aus dem Mangel an lutherischer Kirche auch das lutherische Bekenntniß je mehr und mehr in Vergessenheit gerathe, und nicht vielmehr umgekehrt, daß das Fünklein je mehr und mehr zur Flamme wird? Richtet sich nicht je mehr und mehr die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Frage, beschäftigt sie nicht alle, die irgend einen lebendigen christlichen Glauben haben, nimmt nicht von Tage zu Tage die Klarheit zu und die Anhänglichkeit an das lutherische Bekenntniß? Unter diesen Umständen den Kampf aufgeben und das Feld räumen, sich der Bande zu den lutherischen Gemeinden berauben, das wäre ebenso unweise als unerlaubt.

Nun macht man uns aber von der entgegengesetzten Seite grade den Vorwurf, es sey gegen Redlichkeit und Loyalität, in der Union zu verbleiben und gegen die Union zu wirken, ja es sey das etwas Aehnliches, als was wir selbst dereinst den Rationa-

listen vorwarfen, daß sie in der christlichen Kirche und in ihrem Amte blieben, um gegen den christlichen Glauben zu wirken. Allein wo ist denn diese Union, und noch mehr, wo ist ihr eigner Rechtstitel, daß wir in der Bekämpfung derselben eine Unredlichkeit und Ungesetzlichkeit begingen? Selbst wenn die Union wirklich eine vollendete Thatsache und das gesetzlich Bestehende wäre, so müßte erst noch geprüft werden, ob sie das mit Recht geworden ist, und dem Recht der lutherischen Kirche und ihrer Angehörigen Abbruch thun konnte, und wenn das nicht nachweisbar wäre, so würde es doch wohl den Lutheranern erlaubt und nicht eine Unredlichkeit seyn, für ihr gutes Recht fortwährend Verwahrung einzulegen, und nichts anderes als das ist ja die lutherische Bewegung. Aber die Union (in dem Sinn wie wir sie bekämpfen) ist keine vollendete Thatsache, ist nicht das gesetzlich Bestehende. Auch nach der ungünstigsten Auffassung sind in dem gesetzlich Bestehenden entgegengesetzte Principien, nicht übereinstimmende Anordnungen aus verschiedenen Zeiten. Es ist bis jetzt die lutherische Bewegung nicht eine Widersetzung gegen eine ausgemachte klare und gesetzliche Ordnung sondern ein Kampf der Parthey gegen eine Parthey. Sollten wir unser Haus verlassen, weil es unsern Gegnern gefällt, es einem dreihundertjährigen Rechtsbestand entgegen für das ihrige zu erklären? Ja grade im Gegentheil, selbst der gesetzliche Bestand ist für uns, und die lutherische Bewegung, wenn sie auch in einzelnen Punkten (z. B. den Sakramentsformularen) Abänderung desselben verlangt, so steht sie in den Principien, also im Ganzen und Großen, auf seinem Boden, und wir können den Unionisten den Vorwurf zurückgeben, wir können mit weit mehr Grund ihnen zumuthen, auszutreten und sich eine eigne Kirche zu gründen. Denn die K. O. von 1834 und 1852 ordnen grade das Gegentheil von dem an, was der Sinn und das Streben der Unionisten ist. Sie bleiben in einer Kirche, welche die Confessionen für immer sichert und ihre „Pflege" als Amtspflicht der Behörden erklärt, und streben in dieser Kirche, die

Confessiion aufzulösen in den Consensus, also die Fundamente dieser Kirche umzustürzen.

Mit der Behauptung unserer Berechtigung und Verpflichtung in der Landeskirche zu verbleiben, will ich keineswegs den separirten Lutheranern irgend einen Vorwurf machen, ich beklage vielmehr, daß sie vielfach bei den Lutheranern in der Landeskirche nicht die Anerkennung finden, die ihnen gebührt. Die separirten Lutheraner sind die Märtyrer unseres Glaubens. Sie haben viel und lange für ihn gelitten, haben ohne Beimischung eigner Schuld — etwa der Uebertreibung, Maaßlosigkeit, christlich ungerechtfertigter Schritte — für ihn gelitten, und haben mit Erfolg für ihn gelitten. Wohl nur ihrem Widerstande ist die K. O. von 1834 zuzuschreiben, und ohne diesen Widerstand wäre wahrscheinlich die Union von 1817 eine vollendete Thatsache geworden, bevor das lutherische Bekenntniß in der Landeskirche nur irgend zur Besinnung kam. Es ist unrecht, ihnen die Anerkennung und die Dankbarkeit, die sie sich dadurch verdient, zu versagen. Ja ihre damalige Separation müssen die Lutheraner in der Landeskirche nach ihren eignen Grundsätzen als eine ganz unvermeidliche anerkennen; denn nach diesen Grundsätzen konnten sie sich doch nicht einer die Verschmelzung oder Indifferenzirung der Bekenntnisse ankündigenden Union unterwerfen. Es muß anerkannt werden, daß sie allein wachten, da die ganze übrige lutherische Kirche schlief. Auch wenn noch jetzt Uebertritte erfolgen, so kann das freilich nicht gutgeheißen werden, am wenigsten bei solchen, welche nach Fähigkeit und Stellung berufen sind, für die allgemeine Entscheidung mitzuwirken, doch sollen wir darüber nicht richten. Mancher sieht nicht hinaus aus der Verwirrung des Streites und hält seine Seele nicht geborgen in dem Schwanken des Streites, er sucht eine Lage, in der er einfach und unzweifelhaft seinem Bekenntniß folgt. Ja wir müssen sogar eingestehen, daß wenn die Separation uns fragte, ob sie als Ganzes in die Landeskirche unter den jetzigen Verhältnissen zurücktreten und die gesicherte Frei-

stätte lutherischen Bekenntnisses aufgeben solle, wir nicht anders als mit Nein! antworten dürften.

Aber die lutherische Separation möge doch auch ihre eigenen Gefahren nicht verkennen. Es ist eine Gefahr in dieser engen Abgeschlossenheit, daß die lutherische Kirche satt werde und nicht erkenne, was ihr mangelt, und daß sie ungerecht werde und nicht erkenne, was außer ihr an Gottes Gabe und Seegen sich findet, und ist die hauptsächliche Gefahr, daß sie ihre ganze Energie auf den Einen Punkt richte, der sie ins Daseyn gerufen, auf die Widersetzung gegen die Union. Es wurde oben als der Mangel des Protestantismus und am meisten der reformirten Kirche hervorgehoben, daß er aus der Stellung des ausfallenden Fechters gegen den Katholicismus sich nicht wieder emporrichtet zu natürlicher Stellung. Daraus gerade kommen die Einseitigkeiten der reformirten Kirche, welche die lutherische Separation so hoch anschlägt, daß sie um ihretwillen nicht bloß jedes Band zu den Reformirten, sondern auch jedes Band zu denen, die noch ein Band zu den Reformirten haben, verwirft. Was aber würde das für eine Kirche seyn, welche die Stellung des ausfallenden Fechters gegen die Union als ihr charakteristisches Gepräge für immer behielte? Sind doch jetzt schon viele in ihr, welche den Nichtaustritt aus der Landeskirche für die sündigste der Sünden erachten, und macht sie es doch auch jetzt schon zu einer obersten Angelegenheit, daß in den lutherischen Kirchen Deutschlands niemand zum Abendmahl gelassen werde, der in der preußischen Landeskirche, wäre es selbst im Kampfe gegen die Union, verbleibt! Ist doch schon jetzt eine Auffassung in ihr, welche die Kirche der lutherischen Separation schlechthin für die Kirche und alles außer ihr für Abfall hält*)! Ist doch jetzt schon in ihr unbestritten die Gefahr,

*) Felbner „Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft" S. 23. ff., der diese Auffassung abzulehnen sucht, giebt sie grade selbst. Unter der Einen allgemeinen Kirche unsers Glaubensbekenntnisses versteht er in ganz moderner Weise bloß die unsichtbare Kirche, und bei der sichtbaren Kirche unterscheidet er

daß viele, namentlich geringe ungebildete Leute ob ihrer Uebernahme der Schmach für die reine Lehre selbstgerecht werden und der wahren Buße vergessen! Darum möge auch die Separation gegen uns gerecht seyn und die Verpflichtung und Beweggründe anerkennen, die uns bestimmen. Diese Frage über das sittliche gottgebotene Verhalten in einer so besonderen Lage, wie die gegenwärtige der Lutheraner in der preußischen Landeskirche, ist nicht selbst ein Dogma und ein Grund, sich bei verschiedener Entscheidung als Anhänger verschiedener Kirchen zu betrachten, ja sie kann möglicherweise nach der Persönlichkeit und dem besonderen Beruf eines Menschen verschieden zu beantworten seyn. Diene jeder der lutherischen Wahrheit, jene durch ihr von derselben ausschließlich bestimmtes Kirchenwesen, diese durch das Streben nach ihrer vollen Verbürgung in der Landeskirche.

Mit dem allem wird warlich nicht verkannt, daß der Augenblick kommen kann, wo auch für uns die Ausscheidung geboten ist, sey es die passive, wenn die Hirten entfernt werden, denen wir zu folgen haben, sey es die aktive, daß wir der Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses für die kommenden Geschlechter nicht anders obsorgen können. Kriterien darüber im voraus aufzustellen, wäre ein unerlaubtes Vorgreifen. Sollte Gott uns in eine so schwere und trübe Lage führen, so wird er uns auch klar machen, wann es Zeit sey, solchen Schritt zu thun. Aber wir dürfen die Zuversicht haben, daß Er die Kirche des reinen Worts nicht verlassen wird, daß das letzte Ergebniß alles des Wogens und Schwankens und Kämpfens in unserer Landeskirche der Art seyn wird, daß die Lutheraner mit gutem Gewissen und mit voller Liebe ihr angehören können.

„die wahre und die falschen" und erklärt er die „preußische evangelische Landeskirche für eine falsche".

Viertes Kapitel.

Die zukünftigen Wege des preußischen Kirchenregiments.

Es wäre eine Kurzsichtigkeit, anzunehmen, daß unsere Landeskirche in der gegenwärtigen Schwebe verbleiben könne zwischen Union und Confession. Man könnte ebenso gut annehmen, daß ein Messer auf der Schneide stehen bleibe. Es sind zwei widerstreitende Dinge, die Fürsorge für Erhaltung des lutherischen (bez. reformirten) Bekenntnisses und das Bestreben, es in das ununterschiedene „evangelisch-christliche" Bekenntniß aufzulösen. Da ist keine Vereinbarung und keine Mitte denkbar. Je mehr das zur Klarheit kommt, desto mehr wird das Kirchenregiment zu der Entscheidung gedrängt zwischen den beiden Wegen: entweder Unionstendenz, wonach der Confession das ihr noch überlassene Bereich je mehr und mehr abgenommen wird, oder Verbürgung des Bekenntnisses, wonach die Union grundsätzlich und für immer auf gewisse mit dem Bekenntniß verträgliche Momente beschränkt, also die Unionstendenz aufgegeben wird. Von dieser Entscheidung hängt unsere Zukunft ab.

Gegen die Enscheidung des Kirchenregiments für die Unionstendenz geht unsere Berufung an erster Stelle auf die Wahrheit und Gewichtigkeit des lutherischen Bekenntnisses und die göttliche Mission und das göttliche Recht der lutherischen Kirche und die Unvereinbarkeit der Union mit dem lutherischen Gewissen. Die Begründung dessen ist in der ganzen Ausführung bis hier zu geben unternommen. Wir haben aber gegen sie noch eine andere Berufung, die auch der aufrichtige Anhänger der Union anerkennen muß, die Berufung auf die Gefahren und Nachtheile für den gemeinsamen evangelischen Glauben, welche die Union in Preußen unter den gegebenen Verhältnissen mit sich führt. Es ist die christliche Erweckung wie fast in ganz Deutschland so auch in Preußen,

namentlich in den alten Provinzen, jetzt überwiegend in dem confessionell gesinnten Theil der Kirche, wie es im achtzehnten Jahrhundert gerade umgekehrt der Fall war. Im ersten Moment des Erwachens war es wohl, als seyen alle die Gedanken von früher vergessen, aber mit dem vollen hellen Bewußtseyn stellten sich die Heilsgüter, welche die Kirche bewahrt, in erneuertem Lichte und Werthe dar. So wie der Glaube aus der spärlichen Quelle wieder zum breiten Strom erwuchs, suchte er auch sein altes Bette. Auch für die Zukunft ist eine Rückkehr zur „confessionellen Unentwickeltheit" nicht wahrscheinlich. Es ist das allgemeine Naturgesetz, daß das Unenwickelte zum Entwickelten fortgeht und nicht umgekehrt. Die Redeweise aber, mit der die Unionisten Andere und sich selbst beschwichtigen, daß der Confessionalismus nur eine krankhafte Richtung sei, die vorübergehen werde, wird widerlegt durch seine gesunde Bewährung im Leben, durch seine kräftige und überlegene Bewährung in der Wissenschaft. Das sind nicht die Kennzeichen krankhafter Richtung. Diesen wirklichen und gewiß von Gott erweckten Kräften und Strömungen des Glaubens tritt das Kirchenregiment, wenn es sich für die Unionstendenz entscheidet, entgegen, und an allen Punkten müssen sich dann die unheilsamen Folgen zeigen.

Durch die Unionstendenz des Kirchenregiments wird einer der mächtigsten Hebel des evangelischen Lebens eingebüßt. Alle religiösen Traditionen sind hier lutherisch. Die kostbaren Besitzthümer der Kirche haben lutherisches Gepräge: das weltgeschichtliche Bekenntniß von 1530, die Katechismen Luther's, der ganze unvergleichliche Liederschatz, die reichen erbaulichen Liturgien, alles das ist lutherisch und an alles das schließt sich der Sinn und die Liebe der Gläubigen in diesen Landen, und das um so mehr, als die neuere unionistische Richtung, die noch keine Gabe des Schaffens bewährt, kein Bekenntniß, keinen Katechismus, kein Kirchenlied von Classicität erzeugt hat, nicht im Stande ist, an die Stelle der Begeisterung für die lutherische Tradition eine an-

dere Begeisterung zu setzen. Die freiwilligen Unternehmungen der Frömmigkeit z. B. für die Mission, die wohl in der früheren Periode unkonfessionell waren, sind jetzt je mehr und mehr vom lutherischen Geiste erfüllt, und gedeihen unter ihm. Stiftungen, wie unser Bethanien, haben ausgeprägten lutherischen Charakter und stehen gerade kraft desselben in einer Blüthe, wie sie die ganze evangelische Kirche bis dahin selten erreicht, nie übertroffen hat. Unter den positiv gläubigen Pastoren ist der größere Theil lutherisch. Nicht minder sind es die Gemeinden, besonders auf dem Lande. Wird es ihnen klar gemacht, um was es sich handelt, so wollen sie der lutherischen und nicht einer unirten Kirche angehören. Es ist richtig, was man einzuwenden pflegt, die lutherischen Pastoren haben meist die Majorität der Gemeinde nicht hinter sich; aber die Majorität der gläubigen Gemeinde haben sie hinter sich, ja sie haben oft das ganze Häuflein hinter sich, welches das Salz der Gemeinde ist. Alles das aber, was lutherisch ist, kann von seinem evangelischen Glaubensleben gar nicht abtrennen seine Liebe und Sehnsucht für die lutherische Kirche. Das confessionelle Element bei uns dämpfen, ist darum im Erfolg nichts anders, als den Geist der Kirche dämpfen.

Durch die Unionstendenz des Kirchenregiments werden theils die Gewissen gebrochen, theils der Kirche die besten Kräfte entzogen. Wie schwere Kämpfe müssen gerade die, welche am meisten durch gläubiges Gewissen gebunden sind, durchkämpfen, ob sie sich der Union mit ihren Formeln (sohin Bekenntnissen) der Sakramentsverwaltung, der Ordination, der Confirmation unterwerfen können. Wie mancher, der in klaren und harmonischen Verhältnissen ein gesundes Gewissen bewahrt hätte, ist nicht gewachsen, das Opfer zu bringen, und ist ihm, nachdem er sich gefügt, für sein Lebelang Kraft und Freudigkeit genommen. Wie mancher ist schon in dem Conflikt zwischen der Pflicht des Bekenntnisses und den Geboten des äußeren Kirchenbestandes in seinem Gemüth

aufgerieben, ja bis zum Wahnsinn gebracht worden. Wie oft umgekehrt kann der Geistliche, von dem am meisten Segen zu hoffen ist, der Gemeinde nicht gegeben werden, oder muß ihr gar wieder genommen werden, weil er dem sich nicht zu fügen vermag. Männer, die vor andern zu kirchenregimentlichen Stellen von Gott berufen sind vermöge Gabe und Charakters, müssen übergangen und minder oder gar nicht Befähigte gewählt werden, weil jene nicht dem Unionsstreben zu dienen vermögen. Auf Professoren der Theologie von der größten Tüchtigkeit muß verzichtet werden, weil sie an der Union oder die Union sich an ihnen stößt. Wie viele unserer besten Männer haben wir schon jetzt an das Ausland verloren, ich nenne nur einen Ahlfeld, Otto, Philippi. Nimmt das zu, wie es allen Anschein hat, daß die lebendigeren Kräfte sich je mehr und mehr der lutherischen Kirche zuwenden, so wird die Landeskirche durch Unionstendenz für Pfarramt, Kirchenregiment und Katheder vielfach auf Mittelmäßigkeiten gewiesen seyn, während wenn der confessionellen Forderung genügt wird, die Koryphäen der lutherischen wie der unirten Richtung gewonnen werden können.

Durch die Unionstendenz kommt das Kirchenregiment selbst in eine ihm unangemessene Stellung je zu den verschiedenen Elementen der Kirche. Auf der einen Seite kommt es zu dem unläugbar positivsten Elemente, dem lutherisch gesinnten Theil in einen ihm unangemessenen Gegensatz. Wenn das Kirchenregiment den Zweck verfolgt, das lutherische Bekenntniß je mehr und mehr zu indifferenziiren, seine Bedeutung zurücktreten zu lassen, vollends den Gedanken an eine lutherische Kirche nicht aufkommen zu lassen, und umgekehrt die lutherisch gesinnte Geistlichkeit es als ihre heiligste Pflicht erkennt und erkennen muß, das lutherische Bekenntniß in vollem Bewußtseyn und Werthschätzung zu erhalten und durch eine lutherische Kirche zu verbürgen, so fehlt doch offenbar viel, daß Amt und Regiment in der Kirche harmonisch auf einem gemeinsamen Boden ständen. Die Folge ist, daß die lutherische

Geistlichkeit über die Anordnungen des Kirchenregiments erst reflektirt, ob sie mit der Pflicht gegen Gottes Wort nach ihrem Bekenntniß vereinbar sind, statt sie in kindlichem Gehorsam zu befolgen. Die geistlich väterliche Führung, welche allein die rechte Weise des Kirchenregiments ist, reicht dann nicht aus, und wird ein weit mehr zur Milde geneigtes Kirchenregiment zu bureaukratischer Haltung genöthigt, und wird eine loyalgesinnte Geistlichkeit zur Insubordination versucht. — Auf der andern Seite kommt das Kirchenregiment zu minder positiven Elementen in eine ihm ebenso unangemessene Genossenschaft. Das hauptsächlichste positive Element, auf das es dann gewiesen ist, ist das der Vermittelungstheologie, aus ihr werden namentlich die Universitätslehrer genommen werden müssen. Abgesehen nun von allem Lutherthum, bloß vom Standpunkt eines Zinzendorf, vom Standpunkt Friedrich Wilhelm III. wäre es doch ein beklagenswerther Zustand, wenn in dem bedeutendsten Staate des Protestantismus diese Theologie, der die Anerkennung eines anregenden und fördernden Elements nicht versagt werden soll, der eigentliche Träger der Kirche würde. Während die katholische Kirche das Christenthum in seiner ganzen Realität mit immer steigender Energie vertritt, wenn auch nach unsrer Ueberzeugnng mit Beimischung von starken Irrthümern, soll es im Hauptsitze des Protestantismus keine andere Pflege haben, als diese vielfach verdünnende und verflüchtigende, aus dem Glauben in die Philosophie und aus der Philosophie in den Glauben dialektisch webende Theologie! Aber selbst zu dem rationalistischen Element wird das Kirchenregiment die Bundesgenossenschaft nicht völlig abwehren können. Je mehr sich sein Gegensatz zu dem lutherischen Theil spannt, desto mehr muß es nach einem Naturgesetze mit den Gegnern desselben zusammenschließen. Hauptsächlich aus dem rationalistischen, indifferenten, indolenten Theil der Gemeinde wird die Hilfe kommen gegen die Tendenz der lutherischen Pastoren, die agendarische Formel zu verdrängen. Hauptsächlich aus dem rationalistischen,

indifferenten, indolenten Theil der Gemeinde wird durch Einführung der Synodalverfassung eine Macht zu bilden seyn, um der Vollendung der Union ein loyales Ansehen zu verleihen. Aber ist es möglich, einem solchen Elemente die Macht gegen die lutherische Gesinnung zu geben, ohne daß es dadurch überhaupt die Macht bekomme und solche Macht dann auch gegen die evangelische Gesinnung des Kirchenregiments gebrauche? Jetzt stürmt die ganze ungläubige Masse hinter dem Kirchenregiment her gegen die Lutheraner unter dem Feldgeschrei „Union“! Aber sind erst die Lutheraner beseitigt, so erhebt sie gewiß alsobald statt dieses Feldgeschreies das Feldgeschrei „absolute Lehrfreiheit in der Kirche“, das ist im Erfolg Umwandlung der Landeskirche in einen Sprechsaal der Freigemeinden. Wird dann das Kirchenregiment nach dem Sieg über die lutherische Bewegung noch unter seinem evangelischen Banner ein so großes Heer haben, um dieser Bewegung Herr zu werden? Ja die eigene Wirksamkeit des Kirchenregiments muß nach einem Naturgesetze je mehr es Energie gegen das Lutherthum aufwendet, desto mehr an Energie für das Evangelium nachlassen. Je mehr es darauf bedacht sein wird, dem Gebrauch der lutherischen Spendeformel, dem confessionellen Geist lutherischer Pastoralconferenzen entgegenzutreten, desto weniger wird es Zeit und Sorge übrig haben, der Weglassung des apostolischen Symbolums, dem lichtfreundlichen Geist anderer Pastoralconferenzen entgegenzutreten. Je weniger Nachsicht gegen die Zeitblätter geübt wird, welche die Union bekämpfen, desto mehr Nachsicht wird gegen die Zeitblätter geübt werden, welche das Christenthum bekämpfen. Vergleicht man die Zeit des Ministeriums Eichhorn und die Gegenwart, was sind es für ganz andere Dinge, die damals und die jetzt dem Kirchenregimente die Schwierigkeiten bereiten! Sollte man wirklich annehmen, die materia peccans der Kirche habe sich allein auf den Confessionalismus geworfen, und von Rationalismus und Pantheismus sei sie vollkommen genesen?

Neben dem allem hat die Unionstendenz des Kirchenregiments immer die Gefahr einer wiederholten Separation von der Landeskirche. Da hört man nun freilich den Rath geben: „laßt nur zwanzigtausend sich separiren, sie fahren um deswillen nicht in die Hölle!“ Wohl, die sich separiren, fahren um deswillen nicht in die Hölle, auch fahren die, welche durch ihren Rath sie zur Separation drängen, um deswillen nicht in den Himmel. Allein eine bloße Geringfügigkeit ist ein solcher Ausgang doch nicht. Es ist die Separation immerhin eine Gefahr für das Seelenheil der Ausscheidenden wegen der Versuchung zu Ueberspanntheit und zu Verbitterung, die sie mit sich führt. Es ist nicht minder die Separation immerhin ein schwerer Schlag für die Landeskirche. Das Phlegma ist es sicherlich nicht, das da ausscheidet. Und giebt es denn irgend eine Bürgschaft, daß die Separation eine bestimmte Ausdehnung nicht überschreiten wird? Wie viel entwickelter, klarer und verbreiteter ist jetzt die confessionelle Erkenntniß als sie bei der ersten Separation war! Es ist darum das Wahrscheinlichere, daß wenn eine neue Separation herbeigeführt wird, sie an Ausdehnung und an Gewicht ohne allen Vergleich stärker sein wird als die erste. Hat aber die Separation erst eine bestimmte Höhe erreicht, besitzt sie namentlich die Autarkie, selbst ihre Geistlichkeit wissenschaftlich zu bilden, dann wächst sie in geometrischer Progression. Grade für die Landeskirche und das evangelische Leben in ihr ist es warlich nicht eine Förderung, wenn eine freie auch äußerlich ansehnliche lutherische Kirche neben ihr steht, und fortwährend alles aufnimmt, was in ihr zur confessionellen Entwicklung und Entscheidung kommt, oder was in ihr ein Verlangen nach Kirchenzucht hat. Ja, schon das ist keine Förderung des evangelischen Lebens in der Landeskirche, daß die Frage der Separation in ihr ventilirt wird, und wie kann es umgangen werden, sie zu ventiliren!

Am allerwenigsten wird durch die Unionstendenz des Kirchenregiments gerade die Union selbst in ihrem wahren Sinn

und Werth gefördert. Denn wenn den Lutheranern ihr eignes Haus genommen, die Herrschaft in ihm, die sie von Gottes und Rechtswegen ansprechen zu dürfen glauben, den Reformirten und Unirten mit ihnen oder vor ihnen zugetheilt wird, so wird das zu einer solchen Verbitterung führen, daß das, was das Beste an der Union, was ihr wahrer Kern ist, das innere Band der Anerkennung, des Friedens und der Liebe unwiederbringlich verloren geht. Was lutherische Uebertreibung in Deutschland ist, das ist hauptsächlich nur aus Reaktion gegen die preußische Union hervorgegangen, in der man eine Absorbirung der lutherischen Kirche in ihrem größten Gebiete erblickte. Je mehr daher hier die Unionstendenz verfolgt wird, desto mehr wird in und außer Preußen diese Reaktion wachsen. Ich habe das Vertrauen, daß selbst eine aufs Aeußerste gespannte Unionstendenz des Kirchenregiments nicht im Stande seyn würde, die lutherische Kirche wirklich in die Union aufzulösen. Wohl aber kann die Unionstendenz des Kirchenregiments die gesunde gemäßigte Entfaltung des lutherisch-evangelischen Glaubens verhindern, und sie zur äußersten Einseitigkeit treiben. Der Erfolg der Unionstendenz, möge es zur äußern Separation kommen oder nicht, ist darum auf jeden Fall der, daß der Gegensatz in noch gesteigerter Schärfe sich befestigt, zuletzt steht dann auf der einen Seite ein wirklich schroffes, ja verbittertes Lutherthum, und auf der andern Seite ein Unionismus, von dem die Lutheraner sich bis auf den Grund lossagen, und unter dessen Banner außer den gewiß minder zahlreichen evangelischen Elementen sich aller Unglaube und Halbglaube, alle nebelhafte Theologie, aller Weltsinn und Buhlschaft mit der öffentlichen Meinung sammelt. Sollte das ein Gewinn seyn für das evangelische Glaubensleben, das wir auf beiden Seiten als das höchste Ziel erkennen und erstreben! Ist es nicht schon schlimm genug, wie gegenwärtig der Unionszwiespalt im Innern der Kirche frißt. Müssen die aufrichtigen Anhänger der Union nicht selbst nach ihrem eignen Unionsmaaßstabe eingestehen, daß es besser wäre, wir hätten keine Spur von Union,

es bestände jede Kirche rein für sich gesondert, und dächte dafür niemand an den Gegensatz von lutherisch, reformirt und unirt, als daß wir jetzt in der Einrichtung die Union haben, und dafür im Leben unter den evangelisch Gläubigen einen Streit, der alle Bande der Gemeinschaft und der Liebe gefährdet. Möchten doch diese aufrichtigen Anhänger der Union, welche einen dem unsern entgegengesetzten Rath geben, es wohl bedenken! Können sie es für erlaubt halten, wenn Gott die Quellen des Glaubens lutherisch strömen läßt, sie zu stopfen, weil kein anderes Wasser als das von ihnen destillirte genossen werden soll! Ist denn die Union etwas so viel heiligeres als das Christenthum? Kann es ihr Wille seyn, den Herrn Christus selbst niederzutreten, wenn er sich beikommen läßt, sich unter „seine entarteten Kinder", die exklusiven Lutheraner, zu verlieren?

Nicht also ein Aufgeben der Union nach ihrem in unseren Gesetzen bezeichneten Begriff, ein Aufgeben des gemeinsamen Kirchenregiments, ein Aufgeben des Geistes der Milde und Mäßigung, der dem andern Theile nicht die äußerliche Gemeinschaft versagt (so das anders richtig verstanden wird), ist es, was wir Lutheraner erstreben und von dem Kirchenregiment erbitten, sondern ein Aufgeben der Unionstendenz, d. i. der Tendenz, welche aus allen Akten der Kirche, Sakramentspendung, Ordination u. s. w., die Bethätigung und den Ausdruck des lutherischen Bekenntnisses verdrängt, der Tendenz, die aus eigenem Antrieb und wo sich kein Widerspruch erhebt, nur auf die Erweiterung der Union und nicht auf die Erhaltung der Confession bedacht ist, der Tendenz, die schließlich, wenn auch noch so langsam und allmählig fortrückend, mit der Indifferenziirung der Bekenntnisse endigt. Wird die Union auf jenen ihren gesetzlich zugesicherten Begriff zurückgebracht, alle ihm widersprechende Anordnung aufgehoben, so ist sie mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar, so kommt Klarheit und Sicherheit in den Rechtszustand und Ruhe und Frieden in das Leben unserer Landeskirche, und wird dem evangelischen Glauben

in der Gestalt, wie er durch Jahrhunderte sich erprobt und Gott aufs Neue ihn erweckt hat, der freie Lauf gelassen.

Mir entgeht nicht das Gewicht der Rücksichten, welche das Kirchenregiment hievon abhalten möchten, es ist die Rücksicht auf den unionistisch gesinnten Theil der Kirche und ist die Rücksicht auf das Königshaus. Aber auch diese Rücksichten werden nach gründlicher Prüfung nicht als wirkliche Hindernisse gelten.

Dem unionistisch gesinnten Theil der Kirche wird allerdings auf solche Weise nicht genügt. Dieser läßt sich auch gar nicht befriedigen außer dadurch, daß das lutherische Bekenntniß als Bekenntniß aufgelöst oder die Auflösung desselben sicher angebahnt wird. Es fragt sich aber, wer mehr Rücksicht verdient, der lutherische Theil, der sein durch die Jahrhunderte überkommenes Bekenntniß erhalten und verbürgt haben will, oder der unionistische Theil, der ihm dieses Bekenntniß oder doch die Bürgschaften desselben entziehen will. Für den lutherischen Theil spricht sein göttliches und menschliches Recht, das göttliche, wie ich in der Ausführung bisher, das menschliche, wie ich in der Ausführung des nächsten Capitels dargethan zu haben hoffe. Selbst die Mehrheit, wenn diese entscheiden soll, ist in den alten Provinzen auf der lutherischen Seite, so man anders, wie es in kirchlichen Dingen Gebot ist, die überhaupt nicht Offenbarungsgläubigen nicht mitzählt. Für den lutherischen Theil spricht noch zuletzt seine größere Bedürftigkeit der Rücksicht. Denn er ist durch sein Gewissen gehindert, sich ruhig an einer Kirche von Unionsgepräge und Unionstendenz zu betheiligen, dagegen der unionistische Theil ist nicht durch Gewissen gehindert, sich an einem lutherischen Kirchen-Bestande, namentlich mit den Unionsmomenten, deren Beseitigung wir ganz und gar nicht erstreben, zu betheiligen. Es verletzt das Gewissen des Lutheraners, an einer Abendmahlshandlung Theil zu nehmen, welche die Indifferenzirung der beiderseitigen Bekenntnisse bekundet, aber es verletzt nicht das Gewissen des Unionisten, an einer Abendmahls-

handlung sich zu betheiligen, welche das lutherische Bekenntniß bezeugt. Gerade weil ihm beide gleichviel gelten, kann er weder an dem einen noch dem anderen Anstoß nehmen. Er kann doch nach eigenem Standpunkt den lutherischen Lehrtropus nicht verwerfen. Die ganze unionistische Ueberzeugung ist ja nicht Ueberzeugung von einem Dogma sondern nur von der Angemessenheit einer kirchlichen Einrichtung, der Unionist verläugnet deshalb durch seine Betheiligung an der ausgeprägt lutherischen Abendmahlshandlung höchstens seine Ansicht über die richtige Kirchenordnung, aber nicht seinen Glauben. Ueberdieß haben die meisten Unionisten doch eine bestimmte persönliche Ueberzeugung über das Abendmahl und meistens nach ihrer Versicherung die lutherische, nur betrachten sie dieselbe als eine theologische Ueberzeugung, die nicht Sache der öffentlichen exclusiven Einrichtung sein soll. Sollte es nun einem Manne, der die lutherische Lehre theologisch für richtig hält, gegen das Gewissen gehen, daß er in der Abendmahlshandlung nur dieses Dogma, das er für richtig hält, und nicht zugleich ein anderes bezeugt? Sünde ist es doch nicht, seine theologische Meinung zu bekunden. Und ist man etwa für diejenigen besorgt, welche ihre Ueberzeugung aus den beiden Lehrsystemen zusammengesetzt haben, so sind das doch gewiß nur wenige, hauptsächlich einige Professoren der Theologie, und auf solche individuelle Standpunkte kann doch die öffentliche Einrichtung nicht Rücksicht nehmen, man müßte sonst, bei den mannigfaltigen theologischen Standpunkten in anderen Lehren, z. B. das apostolische Symbolum anders verlesen, weil der und jener sonst gläubige Geistliche an der übernatürlichen Zeugung, oder der Höllenfahrt oder der Auferstehung des Fleisches Anstoß nimmt. Kurz den Unionisten wird durch den Weg, den wir fordern, bloß ein Ideal nicht erfüllt, — und das wird auch schon bei dem gegenwärtigen gesetzlichen Zustand, wenn er aufrecht erhalten wird, nicht erfüllt —, den Lutheranern wird auf dem anderen Wege das, was ihnen Sünde ist, aufgenöthigt.

Die Rücksicht auf das Königshaus und das Band des preußischen Volkes zu seinem Königshause kann niemand höher an-

schlagen als ich. Sowohl nach meinem Verhalten gegen das Königshaus als nach meiner Verkündung der Einheit von Staat und Kirche glaube ich hiefür das Vertrauen ansprechen zu dürfen. Allein fürs erste steht doch der religiöse Glaube über allen irdischen Rücksichten, und wären es die heiligsten, und kann deshalb auch jene Rücksicht nicht so weit gehen, auf das zu verzichten, was unbedingte Forderung unsers lutherisch-evangelischen Glaubens ist. Fürs andere wird diese Rücksicht in der That durch unsere Forderungen für lutherische Confession und Kirche gar nicht beeinträchtigt. Die Union ist mit nichten ein Interesse des Königshauses, und es ist von großem Belang, das Vorurtheil, daß sie es sei, zu zerstreuen.

Daß bei Abwehr der Union das königliche Haus, wie man es darstellt, einer von dem größten Theil seiner protestantischen Unterthanen verschiedenen Confession angehört, ist kein so großer Nachtheil, als es angesehen zu werden pflegt. Das bestände ja auch jetzt, da nach der K. O. von 1834 und 1852 auch jetzt die Lutheraner lutherisch, die Reformirten reformirt bleiben sollen für immer. Diese Confessionsverschiedenheit hat durch Jahrhunderte bestanden, und Fürst und Volk sind dabei gediehen. Sie schwächt nicht die Unterthanentreue, das hat die ganze Zeit vor der Union, das haben die glänzendsten Epochen der preußischen Geschichte, unter dem großen Kurfürsten, unter Friedrich II., während der Freiheitskriege, das hat noch zuletzt das Benehmen der Lutheraner in der Katastrophe von 1848 bewährt. Sie schwächt auch gar nicht das kirchliche Band. Die Lutheraner, welche mit Freuden unter dem landesherrlichen Kirchenregiment stehen — und wer hat dasselbe, als es aufgegeben werden sollte, kräftiger vertreten als sie? — welche den Reformirten als solchen die Theilnahme am Abendmahl thatsächlich nicht versagen, welche zwar das, was die äußere Einigung hindert, nach Pflicht und Gewissen nicht aufgeben können, weil sie von Gott die Wege dazu nicht gewiesen sehen, aber die volle innere Anerkennung gegen die reformirte

Kirche hegen, haben doch warlich alle irgend erforderliche Gemeinschaft zum Königshause. Ich spreche nicht aus bloßer Theorie, man sehe das Leben an, ob unsre eifrigsten lutherischen Prediger eine Spur der Entfremdung gegen das Königshaus zeigen, ob sie nicht vielmehr vorzugsweise von royalistisch patriotischer Gesinnung erfüllt sind. Es ist jetzt kein Eifer mehr bei den Lutheranern gegen die reformirte Confession des Landesherrn, und ist keine Sorge des Landesherrn mehr, daß seine lutherischen Unterthanen durch ihre halbpapistischen Irrthümer für ihr Seelenheil Gefahr laufen. Es bedarf darum keiner Union, ja bedürfte nicht einmal der Momente der Union, die auch wir nicht anfechten, um das volle Band der lutherischen Unterthanen zum König als Landesherrn wie als Inhaber des Kirchenregiments zu besitzen.

Auf der andern Seite aber ist gerade die Unionstendenz ein großer Nachtheil für das Königshaus und für den preußischen Staat, was beides untrennbar ist. Fürs erste ruft sie eine Opposition der lutherisch Gesinnten gegen das Kirchenregiment hervor, sie können diese auch bei der höchsten Loyalität nicht vermeiden. Die reformirte Confession des Landesherrn steht der vollkommenen Harmonie seines Kirchenregiments mit den lutherisch gläubigen Kirchengliedern nicht entgegen, wohl aber die Unionstendenz. Fürs zweite werden durch die Unionstendenz immer mehr protestantische Unterthanen vom landesherrlichen Kirchenregiment abgetrennt, der Separation zugeführt, also der kirchliche Einfluß auf sie, diese wesentliche Unterstützung der weltlichen Macht, gemindert. Wenn sich bei uns eine gläubige und daher nachhaltige Dissentergemeinschaft in großer Ausdehnung bildet, so fördert das eben nicht die Königsmacht im Lande, das können wir aus dem Beispiel Englands lernen. Fürs dritte verliert Preußen durch die Unionstendenz an Einfluß auf das übrige lutherische Deutschland. Zunächst, wie die Thatsache zeigt, wird von diesem die kirchliche Gemeinschaft mit der preußischen Landeskirche aufgehoben, auch den lutherischen Gliedern derselben das Abendmahl versagt. Die

Auffassung, daß durch die Union die Confession nicht aufgegeben werde, läßt sich im Auslande nicht gebieten und nicht durchsetzen. Und in der That, so lange unsere Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnisse verpflichtet werden, unsre Gemeinden auf dem Bekenntniß der Reformation stehen, unsre Abendmahlspendung eben so sehr der Ausdruck des reformirten als des lutherischen Bekenntnisses seyn soll, können wir diese lutherischen Kirchen Deutschlands nicht widerlegen, wenn sie uns nicht als der lutherischen Kirche angehörig betrachten. Nun haben schon wir Lutheraner einen billigen Anspruch, daß wir nicht von unsern Glaubensgenossen in Deutschland isolirt werden, und dafür auf die Gemeinschaft mit den Reformirten und Unionisten gewiesen werden, die doch in wesentlichen Stücken nicht unsre Glaubensgenossen sind. Aber es ist nicht minder ein Interesse der preußischen Krone, daß die preußische Landeskirche in Deutschland nicht isolirt sey, daß Preußen, wie alle andern Interessen, so auch das religiöse mit den andern deutschen Staaten theile, abgesehen aber von religiöser Wahrheit oder Unwahrheit ist die lutherische Kirche die deutschnationale. Sodann wirkt es auch auf die politische Stellung Preußens, wenn es einen Gegensatz gegen den kirchlichen Zustand des übrigen Deutschland bildet. Die reformirte Confession des Königs von Preußen war niemals ein Hinderniß, daß alle Lutheraner in Deutschland ihren Protektor in ihm sahen; aber je mehr die Unionstendenz gespannt wird, desto mehr nimmt das ab, da die lutherische Kirche in den deutschen Landen jetzt viel weniger von gewaltsamer Unterdrückung durch den Katholicismus als von allmähliger Absorption durch die Union besorgt. Von welch weitgreifender Wirkung aber das ist, erhellt daraus, daß fast in allen deutschen Landen — Bayern, Sachsen, Hannover, Hessen, bereits auch in den sächsischen Fürstenthümern — das neu erwachte und überall erfreulich wachsende christliche Leben durchaus lutherisch ist. Christliches Leben ohne confessionelles Gepräge ist hauptsächlich noch in Würtemberg zu finden, und dessen confessionelle

Unentwicklung wird schwerlich noch ein Jahrzehnt anhalten, ja, es wird ohne Zweifel, wenn dieser Volksstamm mit seinem kräftigen Verstande einmal in die Frage eingeht, die lutherische Sache von dorther ihre stärkste Unterstützung erhalten. Dafür ist es kein Ersatz, was man als europäische Stellung Preußens für den Protestantismus anrühmt. Dieser europäischen Stellung wird schon gar nicht dadurch geschadet, daß man die lutherische Kirche in ihrer Existenz und ihrem Recht beläßt. Die Reformirten aller Reiche verlieren um deswillen nicht ihr Zutrauen zu einer beschützenden Großmacht, dazu unter einem reformirten König. Die reformirten und unirten Gemeinden in Italien oder der Türkey nehmen Preußens Protektion und Preußens Collektengelder an, auch wenn unsre lutherischen Prediger lutherisch ordinirt werden und das Abendmahl lutherisch halten. Aber für die politische Macht Preußens und seines Königshauses ist die Sympathie der in allen Welttheilen zerstreuten Reformirten weniger von Belang als die Sympathie des lutherischen Deutschlands. — Eben so wenig ist ein Ersatz dafür das Zujauchzen der liberalen und rationalistischen Massen in Deutschland. Allerdings giebt das scheinbar weit mehr aus. Aber auf dieses Element kann Preußen sich doch nicht stellen. Sein Beifall wird nur so lange anhalten, als es gegen das Lutherthum geht. Nachher wird es die preußische Union, wenn sie irgend noch positiven evangelischen Gehalt bewahrt, in demselben Grade anfeinden, als jetzt das Lutherthum. Die conservativen und nicht die destruktiven Elemente sind es, auf die als Bundesgenossen etwas zu geben ist. Das hat das Unternehmen der politischen Union 1850 gezeigt.

Das ist kein Interesse unsres Königshauses, daß die Lutheraner mit ihm in ein ununterschiedenes Bekenntniß zusammenfließen. Aber das ist ein Interesse unsres Königshauses und des preußischen Staates, daß die ganze protestantische Bevölkerung sich um das Kirchenregiment des Königs schaare, und nicht ein beträchtlicher Theil der preußischen Unterthanen eine von ihm ge-

sonderte Kirche habe, und das ist ein Interesse des Königshauses und des preußischen Staates, daß die evangelische Kirche Preußens nicht eine isolirte Kirche in Deutschland sey, der in den bedeutendsten Staaten die Abendmahlsgemeinschaft versagt wird, und daß das lutherische Deutschland ohne Besorgniß für die Unversehrtheit seiner Kirche im König von Preußen seinen kirchlichen Protektor erblicke. Das wirkliche Interesse unsres Königshauses ist darum die Befriedigung der Lutheraner und nicht die Union.

Der Gedanke Friedrich Wilhelm's III. von 1817 ist allerdings mit Erfüllung unserer Forderungen aufgegeben. Allein ist dieser Gedanke nicht bereits nach unserer bestehenden Gesetzgebung aufgegeben? Hat er ihn nicht selbst im Wesentlichsten aufgegeben durch die K. O. von 1834, und ist er nicht vollständig aufgegeben durch die K. O. von 1852? Wenn die Partheynamen „lutherisch" und „reformirt", auf deren Verschwinden es 1817 abgesehen war, gesetzlich zum Fundament der Landeskirche gemacht, die Landeskirche gesetzlich von der obersten Behörde bis herab in eine lutherische und reformirte getheilt ist, ist das der Gedanke von 1817? Der Gedanke Friedrich Wilhelm's III. von 1817 ist aber auch thatsächlich nicht mehr möglich. Die Union, die er wollte, ist innerlich nicht herzustellen, es fehlen ihr die Anhänger. Denn die Masse des Unglaubens, die nach Union schreit, will wirklich nicht die Union des Königs. Die Vermittlungstheologie, welche die Beseitigung des Ansehens der ökumenischen Bekenntnisse fordert, welche die Ordinationsverpflichtung seiner Agende für eine „angespannte Dogmatik" erklärt, will wirklich nicht die Union des Königs. Die Anhänger der Evangelischen Allianz, welche das christliche Bekenntniß auf die neun Artikel reduziren, welche mit den Sekten fraternisiren, und der Propaganda der Sekten in der Landeskirche und der Abtrennung von der Landeskirche Vorschub thun, wollen wirklich nicht die Union des Königs. Nur noch ein kleines Häuflein, wenigstens in den alten Provinzen, will die Union, welche König Friedrich Wilhelm III. wollte. Die

Union, die König Friedrich Wilhelm III. wollte, ist aber auch äußerlich nicht durchzuführen. Die lutherische Ueberzeugung ist seitdem wieder zu vollem Leben erwacht. Nun sind aber jetzt dieser Ueberzeugung zwei Burgen im preußischen Lande aufgerichtet: die Generalconcession von 1845 und der Art. 12. der Verfassungs-Urkunde von 1850, wie ist dagegen selbst mit äußerer Gewalt die Union durchzusetzen? Sollte man nun aus Pietät gegen einen Gedanken Friedrich Wilhelm's III., der wegen innerlicher und äußerlicher Hindernisse nicht mehr ausführbar ist, der bereits in unserem gesetzlichen Zustande aufgegeben ist, Bedenken tragen, den wirklichen gegenwärtigen Anforderungen der evangelischen Kirche gerecht zu werden? Ist doch dieser Gedanke unter ganz andern Verhältnissen gefaßt, so daß er, jetzt beibehalten, etwas ganz anderes würde. Friedrich Wilhelm III. konnte ihn 1817 in richtiger Würdigung der damaligen Umstände fassen. Er konnte nicht den lutherischen Widerstand und dessen fortwährendes Wachsthum in seinem Lande, er konnte nicht die Isolirung Preußens im lutherischen Deutschland vorher wissen, und eine Separation innerhalb seines Landes hätte er nicht zugelassen. Jetzt, da der lutherische Widerstand so hoch gestiegen, da die Separation gesetzlich sanktionirt, mit doppelter Bürgschaft ausgestattet, da die Hoffnung, daß Preußens Beispiel im ganzen übrigen Deutschland Nachfolge finden werde, nicht erfüllt, sondern das Gegentheil eingetreten ist, jetzt an jenem Gedanken festhalten, kann nur zum Nachtheil der Landeskirche wie des Staates ausschlagen.

Die Unionstendenz — ich läugne es nicht — ist eine Tradition unsres Königshauses. Aber um deswillen ist sie doch nicht ein Interesse unsres Königshauses unter den jetzigen Verhältnissen. Es haben auch nicht alle preußischen Herrscher sie getheilt. Sowohl Friedrich II. als Friedrich Wilhelm II. waren ihr gänzlich fremd. So weit sie von manchen andern, namentlich so weit sie vom großen Kurfürsten verfolgt wurde, ist sie völlig erreicht, auch unter den Bedingungen, unter denen alle

Lutheraner der Landeskirche sich befriedigt finden. Jedenfalls aber eine noch allgemeinere und stärkere Tradition unsres Königshauses ist die Förderung des evangelischen Glaubens. Kein preußischer Fürst von Johann Sigismund an bis zu dieser Stunde und am allerwenigsten Friedrich Wilhelm III. hat die Union gewollt um den Preis, den evangelischen Glauben zu schwächen, um den Preis, unchristliche Elemente zu entfesseln und zu fördern. Die Unionstendenz, welche, wie immerhin selbst auf ein positives Bekenntniß gegründet, doch ihre mächtigsten Stützen gegenwärtig in dem herrschenden Indifferentismus, Rationalismus und Liberalismus findet, und die erwecktesten christlichen Elemente aus der Kirche drängt, ist nicht eine Tradition unsres Königshauses, sondern ein Bruch mit seiner Tradition.

Möchte darum nach einer vierzigjährigen Erfahrung das Streben nach Indifferenziirung der Bekenntnisse (Union) aufgegeben werden! Möchte dafür das Ziel erstrebt werden, daß jede Confession und Kirche sich unvermischt und unverwischt in voller Bethätigung und Ausprägung ihres Glaubens und in voller Gemeinschaft mit ihren Glaubensgenossen auf der ganzen Erde entfalte und baue, aber unter beiden das Band der wechselseitigen ehrenden Anerkennung und Liebe und Gewährung jeder zulässigen kirchlichen Gemeinschaft als die Frucht ihres innern Lebens immer stärker und freudiger sich herausstelle, und daß namentlich die lutherische Kirche bei voller Wahrung, Sicherung und Pflege der Heilswahrheiten, von denen sie als ihrem geheiligten Erbe durchdrungen ist, zugleich die Freiheit, Weite, Innerlichkeit, Läuterung von allem scholastischen Wesen erreiche, für welche durch Erkenntniß und Leben die Reife gekommen ist. Möchte Preußen statt jenes Beispiels der Indifferenziirung der Bekenntnisse, das wenig von der erwarteten Nachahmung und viel unerwarteten Widerspruch gefunden hat, der protestantischen Christenheit lieber das Beispiel einer solchen Einigung geben, welche die Wesentlichkeit der Differenz für die Seelen und für die Kirchenbildung an-

erkennt, keine Kirche in Erfüllung ihrer Bekenntnißpflichten und Ausrichtung ihrer Mission verkürzt, und sie dennoch im Bewußtsein des gemeinsamen Dienstes für den Herrn und seines Evangeliums bindet, welche den Wegen, auf welchen Gott das Trennende beseitigt, folgt und ihm niemals vorgreift. Damit wird es alle gegründeten, nicht blos doktrinären, Glaubensinteressen befriedigen, alle Elemente, außer denen, die allem Christenthum feind sind, für sich haben. Damit wird es die absorptive oder gar bekenntnißlose Union und das reaktionär repristinirende Lutherthum, für die es die Veranlassung geworden ist, wieder auf die rechte Bahn bringen. Damit wird es das wahre Gebot des Fortschritts in der evangelischen Christenheit erfüllen. Damit wird auch der König von Preußen nicht als reformirt und nicht als unirt, sondern als der volle evangelische Schutzherr der vollen evangelischen Christenheit in seinem Lande und, wo es gilt, außer seinem Lande seine weltgeschichtliche Mission für das ganze Werk der Reformation erfüllen.

Fünftes Kapitel.

Das Recht der lutherischen Kirche in Preußen.

Im letzten geht unsere Berufung auf das, was unabhängig von allem religiösen Glauben die allen gemeinsame und oberste Norm unter den Menschen ist — auf das Recht. Die lutherische Kirche hat in Preußen ein unzerstörbares Recht.

Die lutherische Kirche hat vor allem ein Recht aus den gesetzlich bestehenden königlichen Zusicherungen. Zu geschweigen der besondern Verbürgung von Kirchenordnungen und Landesverfassungen für einzelne Provinzen hat sie allgemein die Zusicherungen Friedrich Wilhelm's III. und Friedrich Wilhelm's IV. Es ist die Zusicherung Friedrich Wilhelm's des III. 1834, daß die Union nicht den bisherigen Bekenntnißstand ändert, sondern nur die Milde und Mäßigung ausdrückt,

welche der andern Confession nicht die äußere kirchliche Gemeinschaft versagt, und daß der Beitritt selbst zur Union in diesem Sinn Sache des freien Entschlusses ist. Die davon abweichende Bestimmung der Union 1817 ist nur eine Ankündigung und Aufforderung, nicht ein Gesetz und eine Zusicherung. Ueberdieß kann gewiß nicht der früheren Verordnung vor der späteren der Vorrang zukommen. Es ist die Zusicherung Sr. Majestät des Königs 1852, daß die Landeskirche durchaus und vom obersten Punkte ab in lutherische und reformirte Confession getheilt ist, die Behörden des Kirchenregimentes aus Mitgliedern der beiden Confessionen bestehen, und daß zur Befähigung für kirchenregimentliche Aemter nicht mehr Unionsgesinnung erfordert wird als bloß die Anerkennung eines gemeinsamen Kirchenregiments, und daß die Kirchenbehörden von Amtswegen die Aufgabe haben „die Confession und die auf sie gegründeten Einrichtungen zu sichern und zu pflegen", und daß bei Entscheidungen, die nur aus der Confession geschöpft werden können, die confessionelle Vorfrage allein durch die Mitglieder der betreffenden Confession entschieden werde. Gemäß diesen königlichen Zusicherungen hat jeder noch so confessionell gesinnte Lutheraner, der das gemeinsame Kirchenregiment anerkennt, vollends der (was ja ganz freiwillig ist) den Reformirten als solchen nicht die Theilnahme am lutherischen Abendmahl versagt, das Recht bei sonstiger Befähigung von kirchenregimentlichen Aemtern nicht ausgeschlossen zu werden, und hat der gesammte lutherisch gläubige Theil der Landeskirche, und insbesondere derjenige, welcher nach seiner Freiheit der Union nicht beigetreten ist, ein Recht darauf, daß die Männer dieser Gesinnung in hinreichender Zahl zu denselben berufen werden, um so mehr als sie allein im Stande sind, jene confessionelle Vorfrage im wirklichen Geiste der Confession zu entscheiden. Nicht minder hat der lutherisch gläubige Theil der Landeskirche ein Recht darauf, daß die Kirchenbehörden von Amtswegen für Erhaltung der lutherischen Confession sorgen, ihre Indifferenzirung durch die Union ver-

hindern, und nicht, wo irgend der Widerstand nachläßt, gerade nach Erweiterung der Union streben. — Daß die kirchliche Verwaltung solchergestalt der königlichen Zusicherung entspreche, ist das Geringste, was aus ihnen beansprucht werden kann, in der That folgt aus ihnen auch daß die kirchliche Gesetzgebung ihnen nachkomme, d. h. daß die Anordnungen, welche dem versicherten Bekenntniß widerstreiten, abgeändert werden. Nicht blos die nackte isolirte Confession, sondern auch die auf die Confession gegründeten Einrichtungen sind den Kirchenbehörden zur Sicherung und Pflege vorgezeichnet. Was aber soll eine auf die lutherische Confession gegründete Einrichtung seyn, wenn es nicht die lutherische Verpflichtung der lutherischen Geistlichen, die lutherische Spendung des Abendmahls ist? Besteht da eine Sicherung und Pflege der lutherischen Confession und der auf die lutherische Confession gegründeten Einrichtungen, wenn die lutherischen Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnißschriften verpflichtet werden, die Gemeinden auf dem Bekenntniß der Reformation stehen, die Spendeformeln den Ausdruck der lutherischen Confession verhindern sollen? Der Abänderung hierin, welche die Sicherung der Confession heischt, steht nicht im Wege, daß auch die Union als Amtsaufgabe der Kirchenbehörden erklärt ist. Denn die Union in ihrem gesetzlichen Begriff, als die Mäßigung, welche der andern Confession die äußere kirchliche Gemeinschaft nicht versagt, heischt in keiner Weise eine Mischung des eigenen Bekenntnisses selbst mit dem andern zu einem evangelischen Bekenntniß, und heischt in keiner Weise einen Verzicht auf die Bekundung des eigenen Bekenntnisses im Cultus und Ordnung der eigenen Gemeinde. Damit würde eine Union erstrebt, die nach jenen Gesetzen ja gerade nicht erstrebt werden soll. Schon aus diesen derzeit als Gesetz bestehenden königlichen Zusicherungen ist also der Anspruch begründet, daß die Union auf das Maaß zurückgeführt werde, in welchem sie mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar ist.

Aber die lutherische Kirche hat auch noch ein altverbürg-

tes Recht, dem nach den Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts und des evangelischen Kirchenrechts nicht derogirt werden konnte. Sie ist die seit der Reformation in diesen Landen öffentlich recipirte, zu vollem Recht bestehende Kirche. Sie konnte danach fürs erste nicht durch einen Akt der Staatsgewalt aufgehoben werden. Denn nach den Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts, wie es namentlich der von allen deutschen Fürsten wechselseitig verbürgte westphälische Friede darlegt, kann eine Kirche, wo sie im Normaljahre öffentlich recipirt war, nicht wieder aufgehoben werden, sondern ist ihr Bestand für immer gesichert, und diese Bürgschaft bezieht sich nicht blos auf das Bekenntniß, sondern auf die öffentliche Ausübung (publicum exercitium) desselben und alles, was zu dieser Ausübung gehört (die annexa), namentlich das Kirchenregiment (consistoria) und Kirchenvermögen, also auf die Existenz als Kirche. Die lutherische Kirche konnte fürs andere eben so wenig durch einen Akt des Kirchenregiments aufgehoben werden. Denn nach den Principien des evangelischen Kirchenrechts erstreckt sich das Bereich des landesherrlichen Kirchenregiments nur darauf, die Kirche auf der Basis ihres Bekenntnisses zu regieren, aber nicht das Bekenntniß selbst und die vom Bekenntniß unabtrennbaren Einrichtungen abzuändern. Das liegt in der Natur der Sache, es liegt in der Art wie die Reformatoren dasselbe bestellten, wie das deutsche Reich es anerkannte. Das wird kaum ein Kirchenrechtslehrer zu bestreiten wagen. Die Einwendung dagegen, daß durch die Union das lutherische Bekenntniß nicht abgeändert werde, wird man jetzt nach einer vierzigjährigen Besprechung wohl nicht mehr geltend machen. Wenn in den unterscheidenden Punkten die lutherische Lehre für unwesentlich, die reformirte für gleichzulässig und gleichwerthig mit ihr bekannt wird, wenn das Kirchenregiment nicht auf Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses sondern vielmehr auf dessen Indifferenziirung mit dem reformirten bedacht ist, so ist das lutherische Bekenntniß nicht mehr das Funda-

ment der Kirche, also als kirchliches Bekenntniß aufgehoben. Sein Fortbestand als gestattete oder berechtigte Privatüberzeugung ist nicht das, was der Gegenstand der Garantie des westphälischen Friedens, nicht das, was nach kirchenrechtlichen Grundsätzen die Basis und unübersteigliche Schranke des Kirchenregiments ist. Das wird ja auch gar nicht bestritten, daß durch die Union die lutherische Kirche aufgehoben werde. Nun möge man in der Unumschränktheit des landesherrlichen Kirchenregiments noch so weit gehen, so wird man doch nicht behaupten, daß es die Existenz der Kirche selbst, zu deren Schutz oder Regierung es besteht, aufzuheben berechtigt sei, daß das Kirchenregiment der lutherischen Kirche sagen könne, es existirt von jetzt an keine lutherische Kirche mehr. Sonach konnte auch durch einen kirchenregimentlichen Akt niemals die lutherische Kirche aufgehoben und in eine unirte umgewandelt werden.

Die rechtliche Unmöglichkeit, durch einen Akt der Staatsgewalt oder des Kirchenregiments die Union einzuführen, ist denn auch von dem Urheber der Union dem Grundsatze nach auf das Gewissenhafteste anerkannt worden. Er kündigte demzufolge an, daß die Union nur durch freie Entschließung, nicht durch seine landesherrliche Machtvollkommenheit zu Stande kommen dürfe. Er ist „weit davon entfernt, sie aufdrängen, und in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen zu wollen." Es war sein Gedanke, Gemeinde nach Gemeinde sollte in allen ihren Gliedern derselben beitreten, und so am Ende die ganze Kirche von innen heraus aus lutherischer und reformirter in eine unirte umgewandelt seyn. Aber nach einem der ganzen Zeitepoche eignen Mangel an Klarheit der kirchenrechtlichen Begriffe entsprach die Ausführung nicht dem angekündigten Grundsatze. Allerdings wurde kein Individuum und wurde keine Gemeinde gezwungen, für ihre Person der Union beizutreten, aber die lutherische Kirche selbst wurde lediglich aus landesherrlicher Machtvollkommenheit oder gar aus Verfügung der Behörden in eine unirte verwandelt.

Durch landesherrliche Machtvollkommenheit war 1808 das lutherische Kirchenregiment aufgehoben und in ein unirtes verwandelt worden. Durch landesherrliche Machtvollkommenheit wurde eine unirte d. h. den confessionellen Unterschied ganz ignorirende Agende anfangs zwar nur angeboten und befördert, nachher aber kraft des liturgischen Rechts vorgeschrieben. Durch bloße Verfügung der Behörden wurde mittelst Ordination auf die evangelischen Bekenntnisse die lutherische Geistlichkeit zu einer unirten Geistlichkeit gemacht. Durch landesherrliche Machtvollkommenheit wurde der Militärgemeinde, die bis dahin lutherisch war, das Consensusbekenntniß gegeben. Durch landesherrliche Machtvollkommenheit wurde dem Kirchenregimente die Aufgabe gesetzt, nicht mehr für Erhaltung der lutherischen Confession zu sorgen, sondern lediglich nur auf die Union und das Verschwinden der lutherischen und reformirten Confession selbst bis auf den Namen bedacht zu seyn. So wurden die Lutheraner und die lutherischen Gemeinden, ohne um ihre Zustimmung befragt zu werden, und gleichviel, ob sie der Union beitraten oder nicht, unter Aufhebung ihres lutherischen Kirchenwesens einem unionistischen Kirchenwesen unterworfen. Man kann auch nicht sagen, daß das auf Grund einer stillschweigenden Zustimmung der Kirche geschehen. Fürs erste konnte schon in einer Zeit des vorherrschenden religiösen Indifferentismus aus dem Stillschweigen zu kirchenregimentlichen Maaßregeln keine rechtsbegründende Folgerung der Zustimmung gezogen werden. Fürs andere aber hat dieses Stillschweigen gar nicht stattgefunden. Das lutherische Oberconsistorium legte bei seiner Aufhebung 1808 ehrerbietige Verwahrung ein. Die Einsprache und Verwahrung der schlesischen Lutheraner war stark genug. Später ist auch innerhalb der Landeskirche fortwährend von den leisesten Anfängen in einzelnen Stimmen bis zuletzt zu einer allgemeinen Stimme der ganzen lutherisch-gläubigen Gemeinde Verwahrung dagegen erfolgt. Darin haben nun diese Akte einen Grund der Rechtfertigung, daß nach allen Anzeichen in jener Zeit das lutherische Bekenntniß

thatsächlich aufgehört zu haben schien, der Widerspruch und Widerstand bloß als ein Unternehmen einiger wunderlichen Köpfe angesehen werden mochte, das in kurzer Zeit spurlos verschwinden würde. Unter solchen Umständen mochte sich das Kirchenregiment für berechtigt halten, diese Umwandlung vorzunehmen in Rechnung auf die allgemeine und nachhaltige Ratihabition der Kirche, die sich in der Geschichte herausstellen werde. Durch diese, wenn sie erfolgt wäre, hätten jene Akte auch wirklich die volle Rechtsbeständigkeit erlangt. Nun ist aber diese erwartete Ratihabition nicht erfolgt. Die Geschichte der Kirche hat jene Akte nicht bestätigt, sie hat vielmehr die Voraussetzung, auf der sie beruhten, daß das lutherische Bekenntniß thatsächlich aufgehört habe, widerlegt, sie hat gezeigt, daß das lutherische Bekenntniß nicht erstorben war sondern nur schlief, und darum nicht beerbt werden konnte. Aus demselben Grunde daher, aus welchem die damalige Vornahme dieser Akte gerechtfertigt ist, aus demselben Grunde wäre das jetzige Beharren auf denselben nicht gerechtfertigt. Die damals so nahe liegende Auffassung, daß der eben wieder erwachte Glaube nur unirt strömen werde, und der Rest von Lutherthum ein verschwindender Schatten sei, ist wohl geeignet, den Vorwurf gegen das Kirchenregiment abzuwehren, aber gewiß nicht geeignet, das Recht der lutherischen Kirche zu brechen. So besteht nach den Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts wie des evangelischen Kirchenrechts das alte verbriefte und verbürgte Recht der lutherischen Kirche noch gegenwärtig.

Dem kann warlich nicht entgegengestellt werden, daß die Union durch ihre vierzigjährige Dauer sich in dem Rechte, das früher der lutherischen Kirche war, festgesetzt, es gewissermaßen verjährt habe. Es ist schon zu bestreiten, daß die Religions-Berechtigung also verjähren könne. Sodann konnte die Union nicht rechtsgültig in einen Zustand eintreten, dem von Haus aus das Recht der lutherischen Kirche entgegenstand, und gegen den von Anfang an und fortwährend in der verschiedensten Weise Verwahrung einge-

legt worden ist. Endlich aber, was jedermann einleuchten muß, die Union hat gar niemals auch nach den zu ihren Gunsten erlassenen Anordnungen einen wirklichen klaren Besitz der Kirche gehabt. Denn diese Anordnungen sind undeutlich, schwankend, in sich widerstreitend. Sie gehen auf die Union immer zugleich in Anerkennung des Rechts der Confession. Schon die früheren Anordnungen erklären, daß die Union nur auf freiwillige Weise, nicht durch landesherrliche Macht hergestellt werden solle, empfehlen den Beitritt zur Union, weil er kein Aufgeben der Confession enthalte, schreiben die Agende vor, weil sie in keinem Zusammenhang mit der Union stehe. Vollends aber seit 1834, also schon nach siebzehn Jahren von diesen vierzigen, gehen die Anordnungen weit mehr auf die Versicherung der Confession, als der Union. Wo die Union in der Weise wie in Baden und der bayrischen Rheinpfalz vierzig Jahr bestanden hätte, da möchte man — wie wohl selbst da nicht mit Recht — behaupten, daß das Recht der lutherischen Kirche gegen sie verjährt sei. Aber wo durch vierzig Jahre ein beständiges Ringen, Streiten um den Besitz war, kann weder der Besitz der Union als ein befestigter noch das Recht der lutherischen Kirche als ein erloschenes betrachtet werden. Es soll nun keineswegs verkannt werden, daß die Union, nachdem sie einen so langen Zeitraum thatsächlich in solcher Weise bestanden hat, auch nach rechtlichen Grundsätzen nicht ignorirt werden kann. Deshalb darf auch das Recht der lutherischen Kirche, obwohl es ungebrochen fortbesteht, doch nur in der bemessensten Weise geltend gemacht werden. Es ist aber auch gar nicht die Absicht, Herstellung des alten Zustandes, Theilung in zwei gesonderte Kirchenorganismen herbeizuführen, den neutral-evangelischen Gemeinden, die zufolge der Union entstanden sind, die rechtliche Anerkennung zu entziehen, die unionistischen Theologen von kirchenregimentlichen Aemtern auszuschließen, selbst die unentbehrlichen lutherischen Ordnungen auf eine schonungslose Weise wiederherzustellen. Allein das muß doch beansprucht werden, daß die Union nicht weiter ausgedehnt

werde, als es mit der Existenz und den unerläßlichen Erfordernissen der lutherischen Confession und Kirche vereinbar ist, und nicht umgekehrt die Regel gelte, daß der lutherischen Confession und Kirche nur gestattet werde, was mit der Union vereinbar ist. Aus welchem Titel käme die Union zu solchem maaßgebenden Ansehen über dem altberechtigten Bekenntniß? Eine vierzigjährige Thatsache kann doch das Recht nur modificiren, aber nicht aufheben. Es konnten der lutherischen Confession durch sie so wenig als durch kirchenregimentliche Akte jene ihre wesentlichen Attribute entzogen werden, sondern es besteht auf diese ein unzerstörbarer Rechtsanspruch.

Der bereiteste Einwand gegen das Recht der lutherischen Kirche, und der nach der herrschenden Vorstellungsweise einfach und unwiderleglich scheint, ist, daß die große Majorität der Angehörigen der lutherischen Kirche selbst für die Union ist. Wenn auch, wie man zugiebt, jene Akte nicht in der Zuständigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments lagen, und danach die Einführung der Union an einem rechtlichen Mangel leidet, so brauche man nur dieselben jetzt durch eine frei gewählte Synode als Repräsentation der Kirche bestätigen zu lassen, um jenen Mangel zu heben, und in vollkommener Rechtsform dem lutherischen Anspruch ein Ende zu machen. Hieran ist auch so viel richtig, wenn das Gesetz der Majorität das oberste Rechtsgesetz ist, dann steht es schlimm um die lutherische Kirche. Aber dann steht es ebenso schlimm um das Königthum von Gottes Gnaden und von selbständiger, starker Macht. Wie eine frei gewählte Synode sich zu diesem stellt, das haben die constituirenden Nationalversammlungen zu Frankfurt und zu Berlin gezeigt. Allein eben dieses Gesetz der Majorität muß geläugnet werden. Vorerst bestand schon der rechtliche Mangel bei Einführung der Union, der allgemein zugestanden wird, nicht allein darin, daß das Kirchenregiment keine Repräsentation der Kirche befragte, sondern darin, daß die Kirche in einem Zustand von Unglauben,

Gleichgültigkeit, Einsichtslosigkeit sich befand, in welchem sie nicht Fähigkeit und Legitimation hatte, über diese Einführung zu entscheiden. Dieser Mangel kann deshalb auch jetzt nicht gehoben werden durch Befragung einer Synode, da auch jetzt viel fehlt, daß im Allgemeinen jener Zustand sich geändert hätte. Ferner so weit für die Entscheidung über die Union der Majorität ein Antheil gebührt — und ein solcher soll ihr nicht bestritten werden, können doch in der Kirche nur die als aktiv stimmberechtigte Glieder gelten, welche wenigstens den christlichen Glauben haben. Sollen alle äußerlich der Kirche Angehörigen ohne dieses Erforderniß mitwählen und mitstimmen, so ist die Entscheidung von einer Volksmasse, aber nicht von der lutherischen oder evangelischen Kirche gefaßt. Fordert man nun auch bloß das Allgemeinste des christlichen Glaubens, das Bekenntniß zum apostolischen Taufsymbolum, für die Stimmberechtigung, so steht sehr dahin, ob die Majorität für die Union und nicht vielmehr für die lutherische Kirche ist. Endlich aber steht diese Entscheidung überhaupt nicht in höchster und unbedingter Weise bei der Majorität, auch nicht der gläubigen Majorität. Sondern hiefür gilt das noch höhere Recht der Institution. Auch das kleinste Häuflein, das auf dem zugesicherten Recht der Institution steht, kann nicht durch die Ueberzahl desselben verlustig werden. Will diese die Union, so kann sie doch nicht die Lutheraner aus ihrer bisherigen Kirche, ihrem Charakter einer öffentlich autorisirten Kirche, ihren Dotationen, Kirchengebäuden verdrängen, sondern sie selbst muß ausscheiden, oder es muß billige Ausgleichung eintreten. Das ist das Recht, das in der ewigen Ordnung gegründet ist und in Deutschland immerdar gegolten hat. Das Entgegengesetzte der jeweiligen Majorität Recht und Entscheidung über der Institution einzuräumen, ist der Grundsatz Rousseau's und Siey's, ist der Grundsatz, der in Frankreich Thron und Altar umgestürzt hat.

Das alles hat auch unser Kirchenregiment nach seiner Ge-

rechtigkeit und Loyalität nicht verkannt und nicht unberücksichtigt gelassen. Es hat keine Synode berufen und beruft keine Synode, um durch Majoritäten die Union zu legalisiren und zu vollenden. Es hat nicht die für die Union getroffenen Anordnungen als vollendete Thatsache und verjährtes Recht erachtet. Sondern in dem Maaße, als das lutherische Bekenntniß wieder erstand und sein Recht geltend machte, ist auch das Kirchenregiment von seiner ursprünglichen Intention abgegangen, und hat es jene Anordnungen zurückgenommen. Jene schon fast vollbrachte Umwandlung des lutherischen Kirchenwesens in ein unirtes ist wieder auf ein theils unirtes, theils confessionelles, ja nach den entscheidenden gesetzlichen Bestimmungen ein überwiegend confessionelles Kirchenwesen zurückgeführt worden. Die Allerhöchsten Erlasse von 1834 an, wie die Vornahmen der Kirchenverwaltung seitdem bewähren deutlich die Absicht des Kirchenregiments, dem lutherischen Anspruch gerecht zu werden. Nur das Eine ist bis jetzt nicht hinreichend gewürdigt. Das Kirchenregiment gesteht den lutherisch Gläubigen ein Recht zu auf das lutherische Bekenntniß, aber nicht ein Recht auf lutherische Kirche. Es hält sich für gebunden und verpflichtet, lutherische Predigt und lutherischen Unterricht in geschichtlich lutherischen Gemeinden als Recht anzuerkennen. Aber die Bezeugung des lutherischen Bekenntnisses im Kirchenwesen, also den Gebrauch lutherischer Formen bei den kirchlichen Akten, hält es nicht für eine Forderung des Rechts, an die es gebunden ist, sondern wenn es sie gewährt, gewährt es sie aus Nachsicht und Vergunst, und vollends der Forderung eines Kirchenregiments, das von Amtswegen für das lutherische Bekenntniß sorgt, wenn sie gleich in der K. O. von 1852 eine gesetzliche Sanktion gefunden hat, versagt es doch zum Theil durch seine thatsächliche Haltung, namentlich durch die sorgfältige Vermeidung ja Abweisung des Ausdrucks „lutherische Kirche“ die Anerkennung des Rechts. Dies ist es, was noch zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden muß. Von dem Recht auf lutherisches

Bekenntniß, welches vom Kirchenregiment feierlich anerkannt ist, ist nach der Natur der Sache das Recht auf lutherische Kirche gar nicht abzutrennen. Es besteht kein Recht auf lutherisches Bekenntniß, wenn kein Recht besteht auf Bezeugung des lutherischen Bekenntnisses in Cultus und Kirchenordnung, und kein Recht besteht auf ein für das lutherische Bekenntniß fürsorgendes Kirchenregiment. Es besteht kein Recht auf lutherisches Bekenntniß, wenn die Bekenner desselben kein Recht haben, die Pflichten desselben zu erfüllen. Wird das Recht auf lutherische Kirche versagt, so ist das Recht auf lutherisches Bekenntniß illusorisch. Es ist dann bloß ein Recht auf Fristung, auf Verzögerung seines Untergangs. Aber auch jene gesetzlichen Bürgschaften, auf welchen das Recht des lutherischen Bekenntnisses in diesem Lande beruht, gehen nicht auf das lutherische Bekenntniß in solcher Abtrennung von allem dem, was vom Bekenntniß untrennbar ist, sondern sie gehen auf den lutherischen Kirchenbestand. Dasselbe Fundament, auf welchem das Recht auf lutherisches Bekenntniß steht, auf demselben steht auch das Recht auf lutherische Kirche. Es handelt sich hier überall nicht um das Recht der lutherischen Gewissen, daß diesen Personen, die zufällig (subjectiv) lutherische Ueberzeugung haben, nicht zu nahe getreten werde, sondern um das Recht des *lutherischen Bekenntnisses* als einer (objectiv) im Staate öffentlich aufgenommenen und verbürgten Religion, und es gründet sich dieses Recht deshalb nicht auf die Grundsätze der Toleranz und der persönlichen Freiheit, nach welchen auch die Mohamedaner, die sich in Preußen niederlassen, ein Recht auf ihr Bekenntniß haben, sondern auf die positivsten Verbürgungen durch die legitimsten Autoritäten, die es für Preußen und die es für Deutschland giebt, und seine Beachtung und Wahrung hängt solidarisch zusammen mit der Unverbrüchlichkeit aller öffentlichen Institutionen und der Heiligkeit aller staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Garantien. Darum ist es nicht in sich übereinstimmend und nicht genügend, wenn blos das Recht

der Lutheraner auf lutherisches Bekenntniß und nicht auch ihr Recht auf lutherische Kirche anerkannt wird. Es ist ihr Recht und nicht bloße Vergunst und Nachsicht, daß in ihren lutherischen Kirchen lutherisches Bekenntniß vor dem Altar bezeugt werde, es ist ihr Recht, daß ihre Geistlichen lutherische Geistlichen seyen, ihrem Bekenntniß und nicht zugleich dem reformirten Bekenntniß verpflichtet, und daß ihre Gemeinden auf dem lutherischen Bekenntniß, nicht „auf dem Bekenntniß der Reformation" stehen. Es ist ihr Recht, daß sie ein Kirchenregiment haben, das für Erhaltung ihres lutherischen Bekenntnisses Sorge trägt, und dessen Absorbirung in die Union nach Pflicht und Amt verhütet.

Durch diese rechtliche Ausführung, welche mit aller der Bestimmtheit und Schärfe, die ihre Natur ist, gegeben werden mußte, soll nun keineswegs die Sache bloß auf den Rechtspunkt gestellt werden — die so viel höhere Schätzung der religiösen Seite thut sich in diesem ganzen Buche kund. Noch auch soll der Rechtspunkt bis zum Aeußersten geführt werden — das würde ganz andere Folgerungen ergeben. Wir führen nicht einen Prozeß als Parthey wider Parthey mit unseren Gegnern oder vollends mit der Obrigkeit und dem Kirchenregiment. Sondern wir sind uns lebhaft bewußt, wie wir gemeinsam unserer Landeskirche je in der Gestalt, welche sie unter providentieller Zulassung erhalten hat, als Glieder angehören, und gemeinsam die Aufgabe haben, sie nach den Forderungen der schriftmäßigen Wahrheit und der Gerechtigkeit und der Milde und Schonung gegen die Menschen fortzubilden. Aber eine wesentliche Rücksicht hiefür ist doch auch der Rechtspunkt. Und es liegt in ihm für unsere durch das Gewissen gebotenen und so viel gemäßigteren Anliegen eine gewiß beachtenswerthe Verstärkung, die wir unsern bloß aus ihrer theologischen Ansicht raisonnirenden Gegnern vorhalten, und die wir dem Kirchenregiment ehrfurchtsvoll unterbreiten.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.



